

GIUSEPPE ZORZI

Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'**Istituto di Scienze Religiose in Trento** - 8

EDB

Giuseppe Zorzi

Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr

Collana

«*Scienze religiose*»

1. Aa.Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa.Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa.Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa.Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa.Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*

GIUSEPPE ZORZI

Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni

dell'**Istituto di Scienze Religiose in Trento** - 8



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi
38050 Villazzano-Trento
tel. 0461-910513

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger
Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

VORWORT

Reinhold Niebuhr gehört zu den profilierten Gestalten der jüngeren Vergangenheit nicht nur im US-amerikanischen Raum, sondern auf dem Felde politischer Ethik und christlicher Theologie überhaupt. Seine geistige Entwicklung vollzog sich, nicht ohne begründete Wandlungen, in der Auseinandersetzung mit den massgeblichen Bewegungen der Gegenwart, sozusagen im Kräfte-Dreieck von Christentum-Marxismus-Liberalismus. Sein Denken wirft überraschendes Licht auf aktuell gebliebene, vielmehr gerade heute verstärkt wieder aktuell gewordene Probleme wie das Verhältnis von moralischem Idealismus und Realpolitik, Gerechtigkeit und Liebe, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Deshalb ist Niebuhr nicht eine vergangene Grösse. Seine Lebenserfahrung und seine denkerische Leistung verdienen beachtet und bedacht zu werden.

Dafür einige Beispiele! Der blosser Appell an ein Ethos der Liebe, wie es die Bergpredigt Jesu verkündet, ist nicht imstande, die Probleme der modernen Industriegesellschaft zu lösen: «È inutile protestare contro l'inevitabile in nome di un ideale». Und: «Il profeta moderno deve essere un tecnico capace di trasformare la realtà nei termini del proprio ideale». Niebuhr plädiert schon in seiner frühen Zeit für einen dynamischen Dualismus, der allein dem Konflikt zwischen Idee und Realität gerecht werden könne. Die Moral der einzelnen Person könne nicht zugleich das politische Verhalten der Grosskollektive regeln, in denen sich der Egoismus der Individuen nur zu leicht potenziert. Für das geordnete Zusammenleben vieler Menschen sei die Forderung eines selbstlosen Altruismus unnütz (mit einem unschönen Wort sagt man dafür heute gerne: kontraproduktiv). Es wäre eine Illusion, von der menschlichen Gesellschaft

insgesamt unter den Bedingungen dieser Weltzeit «the perfect self-giving love of the cross» zu erwarten. Vollkommene Selbslosigkeit kann nicht Prinzip, Systemprinzip (!) einer grossen Menschengruppe und schon gar nicht irdischer Weltzustand werden. Hat nicht schon Pascal gewusst, dass «der Mensch weder Engel noch Tier ist; und dass es das Unglück will, dass wer ihn zum Engel machen will, ihn zum Tiere macht!». Deshalb wäre schon viel, sehr viel gewonnen, wenn sich die menschlichen Beziehungen, jedenfalls in grossen Dimensionen, mehr und mehr nach den Prinzipien der Gerechtigkeit ordnen würden. Sie bildet die Grundlage des «christlichen Realismus» in der Sozialethik des späten Niebuhr. Und der Verfasser dieses Buches fügt hinzu, dass «l'amore resta, malgrado le inevitabili idolatrie del peccato, forza operativa e norma finale di ogni retto comportamento del credente».

Diese wenigen Hinweise möchten zeigen, wie anregend der Beitrag dieser Untersuchung für die Diskussion heutiger Lebens- und Überlebensfragen sein kann! Vielleicht auch ein wenig gegen Strom...

Walter Kern

Innsbruck, den 11. November 1983

PREFAZIONE

Reinhold Niebuhr si inserisce fra le figure eminenti del più recente passato non solo sulla scena statunitense americana, ma più in generale nel campo dell'etica politica e della teologia cristiana. Il suo sviluppo spirituale si compì, non senza motivate trasformazioni, nel confronto con i movimenti determinanti del presente, per così dire entro il triangolo delle forze cristianesimo-marxismo-liberalismo. Il suo pensiero irradia di luce sorprendente problemi rimasti attuali, o meglio tornati ad essere oggi ancora più attuali, come il rapporto tra idealismo morale e Realpolitik, tra giustizia e amore, tra violenza e non-violenza. Per tutti questi motivi Niebuhr non è una figura superata. La sua esperienza di vita e la sua capacità intellettuale meritano attenzione e considerazione.

A questo proposito alcuni esempi! Il semplice appello ad un'etica dell'amore, così come viene annunciato nel discorso della montagna di Gesù, non è in grado di risolvere i problemi della moderna società industriale: «È inutile protestare contro l'inevitabile in nome di un ideale». E: «Il profeta moderno deve essere un tecnico capace di trasformare la realtà nei termini del proprio ideale». Niebuhr difende sin dall'inizio un dualismo dinamico, il solo che possa giustificare il conflitto tra idea e realtà. Il senso morale della singola persona non può regolare contemporaneamente il comportamento politico dell'intera società, nella quale fin troppo facilmente si potenzia l'egoismo individuale. Ai fini di un'ordinata convivenza di molte persone l'esigenza di un altruismo disinteressato si rivela vana (per dirla con un'espressione non bella, ma che oggi viene usata volentieri: controproduttiva). Sarebbe illusorio aspettarsi dalla comunità umana presa nel suo insieme e legata alle condizioni di questo tempo storico «the perfect self-giving love of the cross». Un perfetto altruismo non

può diventare principio, norma regolatrice (!) di un'ampia collettività umana, e tanto meno di una situazione universale terrena. Non sapeva forse già Pascal che «l'uomo non è né angelo né bestia; e che la sventura vuole che chi pretende di elevarlo ad angelo lo rende bestia!». Per questo si otterrebbe già molto, anzi moltissimo, se i rapporti umani, comunque in ampie dimensioni, gradualmente venissero ordinati secondo i principi della giustizia. Questa costituisce il fondamento del «realismo cristiano» dell'etica sociale del Niebuhr maturo. E l'autore di questo libro aggiunge che «l'amore resta, malgrado le inevitabili idolatrie del peccato, forza operativa e norma finale di ogni retto comportamento del credente ».

Queste brevi note intendono mostrare quanto stimolante possa rivelarsi il contributo del presente studio alla discussione di interrogativi odierni sulla vita e sulla sopravvivenza! Forse anche un po' contro corrente...

Walter Kern

Innsbruck, 11 novembre 1983.

SIGLE

DCNR	Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life
LNTC	Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic
CRSW	The Contribution of Religion to Social Work
MMIS	Moral Man and Immoral Society: a Study in Ethics and Politics
REE	Reflections on the End of an Era
ICE	An Interpretation of Christian Ethics
BT	Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History
CPP	Christianity and Power Politics
HN	Human Nature
HD	Human Destiny
CLCD	The Children of Light and the Children of Darkness: a Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence
DST	Discerning the Signs of the Times. Sermons for Today and for Tomorrow
FH	Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History
IAH	The Irony of American History
CRPP	Christian Realism and Political Problems
SDH	The Self and the Dramas of History
PSA	Pious and Secular America
SNE	Thet Structures of Nations and Empires
MNHC	Man's Nature and His Communities

INTRODUZIONE

Nell'assumere l'impegno di una ricerca sulla figura e sul pensiero di Reinhold Niebuhr, non prevedevamo certo che uno studio di questo tipo si rivelasse così articolato e complesso; e ancora adesso, a lavoro compiuto, rimaniamo pensosi di fronte ai frastagliati contorni che caratterizzano il messaggio niebuhriano.

D'altro canto la complessità di riflessione critica del nostro autore appare intimamente connessa con la ricca, ma spesso contraddittoria problematica culturale a lui contemporanea, che già allora risultava sempre meno riducibile a schemi ideologici precisi e a proposte ideali e politiche tradizionali. Tuttavia anche in tanta difficoltà di sistemazione culturale, Niebuhr è riuscito ad avanzare delle ipotesi di studio e anche di soluzione critica, che rivelano tuttoggi una loro vigorosa attualità.

Che il pensiero del nostro autore sia ricco di fermenti e di stimoli interessanti è stato del resto già messo in luce da alcuni autorevoli giudizi espressi in passato. È il caso di esaminarli per aprire uno spiraglio critico sulla figura e sul pensiero di Reinhold Niebuhr.

Una prima autorevole testimonianza ci viene offerta da J. Maritain, che così tratteggiava negli anni '50 la figura del pensatore americano: «Sul piano teologico ci sono naturalmente molte differenze fra noi due (lui è protestante, io sono cattolico); ciò che di lui apprezzo maggiormente è la larghezza di vedute, unita a una fede profonda con la quale egli si accosta ai problemi attuali, in particolare a quelli sociali, e ancora il suo profondo senso delle responsabilità del cristiano

nelle cose di questo mondo».¹ Anche uno dei maggiori teologi protestanti del nostro secolo, E. Brunner, ha voluto sottolineare l'importanza del ruolo svolto da Niebuhr come teologo, parlando del «debito di riconoscenza che non solo la teologia americana, né esclusivamente la cristianità, ma il mondo intero hanno verso Reinhold Niebuhr».²

Il messaggio di Niebuhr non è stato tuttavia recepito unicamente negli ambienti filosofici e teologici, ma ha avuto una significativa risonanza anche in quelli politici. Basti pensare a quanto disse nel 1966 l'allora vice-presidente degli Stati Uniti, H. Humphrey: «Nessun predicatore né maestro, almeno del mio tempo, ha avuto un impatto maggiore sul mondo laico. Nessun americano ha reso servizio più grande alla saggezza politica e alla responsabilità morale».³ Un giudizio pressoché analogo ha espresso anche il noto storico americano A. Schlesinger jr., che fu, per un periodo, consigliere del presidente John F. Kennedy: «Nessun uomo, come Niebuhr, ha avuto tanta influenza come predicatore su questa generazione; nessun predicatore ha mai influito tanto sul mondo laico».⁴

Basterebbero queste valutazioni incisive e pregnanti, avanzate nello stesso tempo da un filosofo, da un teologo, da un politico e da uno storico, per dare idea della vastità del campo di interessi e di attività di Reinhold Niebuhr, personaggio ormai largamente popolare negli Stati Uniti e recentemente considerato e apprezzato anche in diversi Paesi europei.

Purtroppo delle 18 opere scritte dal pensatore americano, soltanto due, e cioè *Faith and History* (Fede e storia) e *Moral Man and Immoral Society* (Uomo morale e società immorale), sono state sino ad oggi tradotte in lingua italiana. Tale fatto ha ostacolato non poco la conoscenza del pensiero niebuhriano nel nostro Paese. Ci siamo quindi trovati nella

¹ Cf. Bingham J., *Courage to Change*, New York 1961, p. 236.

² Cf. Kegley C.W. e Bretall R.W. (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, New York 1956, p. 33.

³ Cf. Stone R.H., *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, Nashville 1972, p. 9.

⁴ Cf. Kegley C.W. e Bretall R.W. (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, o.c., p. 149.

necessità, per farlo conoscere esaurientemente anche al pubblico italiano, di far ricorso continuo e puntuale ai testi originali, citandoli nel presente studio.

Definire la specificità filosofica di Reinhold Niebuhr non è certo facile, tanto che lo stesso fratello dell'autore, Helmut Richard, noto professore di etica cristiana a Yale dal 1931 al 1962, scrisse di lui: «Il pensiero di Reinhold mi si presenta come un enorme iceberg, di cui tre quarti o più coperto dalle acque, e in cui ciò che viene detto espressamente dipende da qualcosa che non è reso esplicito».⁵ Può pertanto riuscire utile, ai fini di un primo inquadramento umano e culturale del nostro autore, considerare la definizione che Niebuhr diede di se stesso nel 1965: «Sono un filosofo politico, che insegna etica cristiana presso lo *Union Theological Seminary* di New York».⁶

Partiamo dunque da questa pur generica affermazione per introdurci nel vivo del nostro discorso critico.

La ricerca niebuhriana prese l'avvio nel periodo in cui in America dominava incontrastato quel liberalismo teologico di impronta sostanzialmente ottimistica che mirava ad un'interpretazione del cristianesimo capace di accordarsi anche con un mondo dominato dallo sviluppo tecnico-scientifico, finalizzato quasi esclusivamente al progresso economico. In un primo momento neppure Niebuhr si sottrasse al fascino delle prospettive ottimistiche e razionalistiche implicite in questo tipo di cultura religiosa. Furono poi gli avvenimenti della vita che, portando il giovane Niebuhr a scontrarsi con la dura e spesso drammatica realtà quotidiana, lo costrinsero a mettere in discussione la possibilità dell'effettiva attuazione pratica delle implicazioni sociali di tale cultura. Ciò avvenne dopo il 1915, quando a soli 23 anni Niebuhr, ordinato pastore, fu inviato in cura d'anime dalla sua piccola *denomination* di origine luterana, l'*Evangelical Synod of North America*, a Detroit, città industriale e simbolo della crescente potenza economica americana. Qui, di fronte a una diffusa situazione di ingiustizia sociale, Niebuhr dovette appunto riconoscere sfiduciato quanto poco incisiva risultasse la sua

⁵ Cf. Stone R.H., *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, o.c., p. 132.

⁶ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, New York 1968, p. XIII.

azione pastorale per il miglioramento delle condizioni morali e sociali degli strati più poveri della popolazione.

Tale presa di coscienza risulterà poi condizionante i successivi sviluppi del suo pensiero anche quando, lasciata nel 1928 la sua attività pastorale a Detroit, egli si trasferì a New York come docente universitario presso lo *Union Theological Seminary*. È da dire peraltro che anche dalla cattedra universitaria la ricerca di Niebuhr su una possibile mediazione fra ideali religiosi morali ed esigenze reali non sboccò in un sistema teoretico rigoroso e definitivo, ma continuò a risentire di quell'atteggiamento pragmatico e di quell'ansia pastorale maturati a Detroit, che il collega e amico P. Tillich molto incisivamente definirà come «social-ethical passion».⁷

Eppure, per quanto non sia facile seguire lo sviluppo di un pensiero fortemente asistematico e in continua evoluzione, si può almeno affermare che esso perseguì continuamente un unico obiettivo di fondo, quello cioè di ricercare l'essenza della giustizia sociale. Fu appunto nel tentativo di approfondire il senso, i limiti, i criteri e le possibilità della giustizia terrena, che Niebuhr giunse ad elaborare, in crescente adesione alle categorie bibliche, la concezione cristiana che in rapporto a tale problema egli stesso qualificò come *realismo cristiano*. Questa concezione può essere considerata il frutto maturo di una ricerca che, muovendosi per così dire a spirale attraverso i campi della teologia e dell'etica sociale, trovò infine nella filosofia politica l'ambito di riflessione e di ricerca in grado di accogliere meglio e originalmente anche i contributi delle due sunnominate discipline.

In tale prospettiva critica, l'amore è norma finale della vita individuale e collettiva: è l'amore di Cristo crocifisso, è «sacrificial, transcendent, uncalculating love». Incide sulla storia, ma «data l'esistenza del peccato» («sin presupposed»), non è una possibilità storica alla quale l'uomo possa conformarsi; è solo meta e criterio di giudizio di ogni risultato storico.

La giustizia invece è la concretizzazione in continuo

⁷ Cf. Landon H.R. (a cura di), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time*, Greenwich, Conn. 1962, p. 30.

Sempre nel 1930 Niebuhr svolse un ruolo determinante nella fondazione e organizzazione della *Fellowship of Socialist Christians* (Movimento dei cristiani socialisti), che aveva come scopo principale quello di «ricercare ed esprimere una forma di cristianesimo sociale indipendente sia dal pacifismo che dal marxismo». Per il nostro autore l'adesione data ai cristiani socialisti significò da un lato prendere le distanze da una posizione, quella pacifista, ritenuta ormai incapace di fronteggiare la sempre più turbolenta situazione internazionale, allora segnata profondamente dalla progressiva e inesorabile ascesa del nazismo in Germania; dall'altro significò accostarsi a certe espressioni del pensiero marxista, riconoscendo ad esso la capacità di anticipare contenuti concreti, che si sarebbero realizzati in un futuro non troppo lontano.⁸

Con questa duplice consapevolezza Niebuhr appoggiò il candidato ufficiale del partito socialista americano, Norman Thomas, nelle elezioni presidenziali del 1932 e del 1936. Ma la sua adesione alla politica di questo partito durò solo fino al 1940, quando sulla questione della responsabilità americana in Europa egli si schierò esplicitamente contro i socialisti, da sempre sostenitori di una linea pacifista e isolazionista.

A partire dall'inizio degli anni '40 Niebuhr si rivolse con crescente simpatia alla politica progressista e pragmatica attuata da Roosevelt, che un tempo era stato da lui fortemente criticato.⁹ Nel frattempo aveva avuto l'onore di tenere, nel corso del 1939, le *Gifford Lectures* presso l'*Università di Edimburgo*, in Scozia (argomento del corso: «La natura e il destino dell'uomo»).

Dopo la fine della seconda guerra mondiale il lavoro scientifico di Niebuhr si intrecciò in misura crescente con un'intensa attività politica operante in varie organizzazioni sociali e nella *leadership* del partito liberale dello stato di New York.

⁸ Pochi giorni prima che Franklin Roosevelt divenisse presidente degli Stati Uniti (4 marzo 1933), Niebuhr dichiarava testualmente: «Il capitalismo sta morendo e... deve morire».

⁹ Niebuhr votò per Roosevelt per la prima volta nel 1940 e pubblicamente ammise la propria «vergognosa lentezza» nell'apprezzare le doti del grande statista americano.

Verso la metà degli anni '20 Niebuhr aderì alla *Fellowship for a Christian Social Order* (Movimento per un ordine sociale cristiano), collegandosi in tal modo ai movimenti cristiani pacifisti più avanzati; quest'ultimo si era costituito nel 1922 ad opera di Sherwood Eddy, Kirby Page e altri, per mantenere viva la tradizione del *Social Gospel* (Vangelo Sociale), sorto e operante negli anni precedenti come movimento di punta entro le chiese protestanti americane.⁶

La sensibilità di Niebuhr verso i problemi di ordine politico e sociale indirizzò i suoi studi teologici ad una ricerca del rapporto fra religione e società, fra moralità cristiana e civiltà moderna. Uscirono proprio in quegli anni i primi scritti significativi del nostro autore: *Does Civilization Need Religion?* (La civiltà ha bisogno della religione?) 1927 e l'opuscolo: *The Unethical Character of Modern Civilization* (Il carattere immorale della civiltà moderna) 1928. Già in queste opere Niebuhr andava maturando la concezione di un cristianesimo profondamente imbevuto di giustizia sociale; tutto ciò gli valse una grande popolarità negli ambienti progressisti di Detroit. Dopo il 1925 l'interesse dell'autore per le questioni sociali si ampliò alla sfera politica internazionale, manifestandosi attraverso gli articoli che Niebuhr pubblicava ormai regolarmente sulla prestigiosa rivista «Christian Century».

Nel 1928 Niebuhr venne nominato *professore associato* di etica cristiana e filosofia della religione presso lo *Union Theological Seminary* di New York.⁷ Nell'insegnamento egli continuò la propria lotta per una giustizia sociale improntata sull'etica cristiana, rendendo viva testimonianza della propria fede in Cristo. Allo *Union Seminary* Niebuhr conobbe nel 1930 una giovane studentessa inglese, Ursula Keppel-Compton, che nell'anno successivo sposò e dalla quale, in seguito, ebbe due figli, Christopher ed Elisabeth.

⁶ È bene tuttavia sottolineare come già negli anni '20 l'appoggio dato dal nostro autore ai movimenti pacifisti non fu incondizionato. Era soprattutto la turbolenta situazione europea che poneva già allora a Niebuhr seri interrogativi sulla bontà delle posizioni pacifiste, per lo meno di quelle più intransigenti.

⁷ Lo *Union Theological Seminary* è un vero e proprio villaggio universitario nel cuore di Manhattan. Si tratta di un «nondenominational Protestant Seminary» collegato alla *Columbia University*.

Synod, l'8 agosto 1915 Niebuhr accettò il pastorato presso la *Bethel Evangelical Church* a Detroit, dove lavorò fino al 1928.⁵

I 13 anni di difficile apostolato a Detroit rappresentano senza dubbio una svolta decisiva e stimolante nell'evoluzione del pensiero del nostro autore, lasciando emergere nella loro drammaticità questioni di carattere sociale e politico, oltre che religiose, alle quali il giovane pastore dedicò il proprio tempo. Di questo periodo ci rimangono, fra i ricordi, le pagine di un diario pubblicato più tardi, nel 1929, sotto il titolo di *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (Pagine dal diario di un cinico domato).

Vivere a Detroit in quegli anni significava assistere ad un profondo processo di trasformazione della città, dovuto soprattutto allo sviluppo industriale della Ford Motor Company, che investiva moltissimi aspetti della vita sociale e poneva in evidenza nuovi drammatici problemi per la classe lavoratrice. Nel breve arco di tempo che Niebuhr trascorse a Detroit la città vide aumentare i propri abitanti da 500.000 a 1.500.000, trovandosi di fronte a problemi di alloggio, di inserimento sociale, di istruzione, spesso risolvibili solo in parte.

In un tale clima sociale e storico il giovane pastore si mise subito a servire con massima dedizione la causa dell'amore e della giustizia cristiana, operando attivamente in aiuto ai propri parrocchiani. Il mito del progresso offriva il triste risultato di drammatiche situazioni economiche e sociali, in cui Niebuhr quotidianamente si imbatteva; ogni suo ottimismo andò così lentamente smorzandosi, soffocato da evidenti contrasti fra miti ideologici e realtà sociale.

Intanto il suo schieramento in prima linea nelle lotte sociali e politiche si manifestava sempre più deciso negli articoli a carattere religioso, etico, sociale, pubblicati su riviste di ampia diffusione, come «The Christian Century», «The World Tomorrow» e «The Atlantic».

decisi di rinunciare all'insegnamento e di dedicarmi al ministero religioso. Si trattò di una decisione ben convinta...; nonostante alcuni momenti di incertezza... scelsi questa via».

⁵ Secondo la rivista a carattere religioso «Advance» la comunità di Bethel, nei 13 anni di apostolato di Niebuhr, passò da 65 a 656 membri.

alle persone, carico di solidarietà e di comprensione.³ Dal punto di vista più strettamente teologico Gustav Niebuhr ebbe il merito di introdurre il figlio al pensiero di Harnack, sebbene non ne condividesse l'intera dottrina.

Gli anni che Reinhold Niebuhr trascorse all'*Eden Theological Seminary*, dal 1910 al 1913, furono ricchi di soddisfazioni. Il giovane studioso di teologia si applicò con fervore allo studio, senza trascurare con ciò di partecipare con entusiasmo ad iniziative extrascolastiche, come ad esempio la collaborazione alla rivista studentesca «*The Keryx*». Nel 1913 morì Gustav Niebuhr; nell'autunno dello stesso anno Reinhold si trasferì a New Haven, nel Connecticut, per iniziare gli studi universitari alla facoltà di teologia dell'Università di Yale.

I due anni che qui il nostro autore trascorse rappresentano una tappa fondamentale nella sua vita; ben presto egli si impose all'attenzione dei suoi professori, mal adeguandosi tuttavia alla vita tranquilla e astratta dell'università, a causa del suo carattere irrequieto e romantico. Dopo due anni di studio, nel 1915 Niebuhr conseguì il *Master of Arts* in teologia, discutendo una tesi intitolata *Il contributo del cristianesimo alla dottrina dell'immortalità*.

Sebbene avesse dimostrato negli anni precedenti notevole predisposizione allo studio, Reinhold Niebuhr decise di non continuare la carriera accademica, per dedicarsi all'apostolato pastorale; non soltanto egli era stanco degli studi teologici, ma sentiva anche sempre più il bisogno di verificare nella concreta realtà di ogni giorno gli ideali cristiani ai quali era stato educato.⁴ Dopo l'ordinazione a pastore dell'*Evangelical*

³ Lo studio già citato di J. Bingham riporta a p. 58 il seguente significativo giudizio di Niebuhr sul padre: «Mio padre aveva una grande passione per le idee americane di uguaglianza e libertà (che per lui era anzitutto libertà nella famiglia)... Conservo ancora un vivo ricordo della forte sensazione provata, quando egli si rivolse a me, ancora ragazzo, per consigliarsi circa l'accettazione o meno di un ministero religioso nella chiesa di un'altra città».

⁴ Sempre nell'opera di J. Bingham, *Courage to Change*, o.c., p. 83, sulla decisione di non proseguire gli studi Reinhold Niebuhr compie la seguente riflessione: «Le teorie scientifiche mi annoiavano... ed a poco a poco emerse chiaramente l'altra facciata della mia personalità: mi premeva conquistare la mia vocazione, piuttosto che un alto grado di erudizione... Ricevetti una lettera dal presidente della mia chiesa, il quale, rammentandomi di una promessa fatta, mi chiedeva se ero pronto a dedicarmi all'apostolato pastorale in una qualche chiesa. Io

divenire, sempre imperfetta, dell'amore sul piano storico. Essa istituzionalizza, ma non soddisfa mai del tutto le esigenze dell'amore cristiano; l'amore ingigantisce la richiesta e l'idea di giustizia, ma non può mai venire esaurito da essa. Per questo motivo, secondo l'autore nell'elaborazione e nella realizzazione di progetti socio-politici di grande respiro si dovrà sempre diffidare di ogni eccesso di utopismo e di radicale prospettiva palinogenetica.

Riesce pertanto calzante quanto ha scritto G. Vignaux in merito a tale suggestiva visione del nostro autore: «Un'analisi come quella di Niebuhr merita senz'altro la definizione di "realismo cristiano"; realismo perché essa tiene conto di tutti i fattori d'interesse e di potenza; cristiano dal momento che la libertà di spirito, origine del continuo reinsorgere del male in tutte le forme sociali, viene conosciuta attraverso l'interpretazione cristiana dell'io».⁸

Noi accogliamo questa definizione, che per il suo carattere comprensivo ci dà modo di non appiattire il dinamismo costante della concezione niebuhriana.

Per quanto poi riguarda lo sviluppo del nostro lavoro possiamo dire che esso si articola in tre fasi fondamentali.

Nella prima si sono considerati soprattutto i fattori esistenziali, sociali e culturali che condizionarono la maturazione intellettuale e morale dell'autore. Se è vero infatti che nessuno può essere sradicato dal proprio contesto storico per essere compreso e giudicato, ciò vale soprattutto per un pensatore come il nostro, che ha sempre filtrato la sua esperienza attraverso la lezione del presente e del passato. I fatti della storia contemporanea ebbero anzi a tal punto un influsso rilevante sullo sviluppo del suo pensiero, nato da una mente già di per sé molto aperta alle suggestioni esterne, da spingerlo ad assumere posizioni teoriche talora discutibili, soprattutto per un eccesso di pragmatismo.

La parte centrale della nostra ricerca è dedicata all'analisi delle opere di Reinhold Niebuhr; gli scritti antecedenti il 1950 vengono richiamati ed esaminati singolarmente, per rendere chiara la genesi del pensiero niebuhriano, che solo

⁸ Cf. Vignaux G., in *Bilancio della teologia del 20° secolo*, vol. IV, Roma 1972, p. 95.

dopo quella data giunse a maturazione, pur conservando sempre il proprio carattere asistematico (ma non incoerente!) originario.

La nostra ricerca termina quindi con alcune personali considerazioni critiche, arricchite da una breve rassegna di giudizi e di recensioni dell'opera niebuhriana, contenuti nei principali testi di critica dedicati al nostro autore.

Non possiamo infine sottacere, prima di concludere questa nostra breve introduzione, quanto siano stati preziosi per noi i contatti personali e l'intera esperienza che abbiamo avuto e tuttora abbiamo quotidianamente nell'ambiente universitario filosofico e teologico di Tübingen. La possibilità di seguire l'intensa attività culturale in uno degli atenei più vivi e ricchi di tradizioni del mondo germanico ha indubbiamente contribuito ad arricchire l'originaria impostazione da noi data a questo studio come tesi di laurea.

Inoltre sentiamo di dover esprimere in questa sede un particolare ringraziamento al professor W. Kern, titolare della cattedra di teologia fondamentale presso l'Università di Innsbruck, per averci dato preziosi suggerimenti, standendo poi anche la prefazione a questo nostro studio, che non presume certo di essere esaustivo, ma solo di sollecitare una più organica valutazione di un pensatore ancora così poco esaminato nel nostro Paese.

Dedico questo libro ai miei genitori, esempio per me prezioso di forza morale e semplicità.

Tübingen, novembre 1983.

PRIMA PARTE

PROFILO STORICO DELL'AUTORE E ASPETTI CULTURALI DEL SUO AMBIENTE

I.1. Notizie biografiche¹

Reinhold Niebuhr nacque a Wright City, nel Missouri, il 21 giugno 1892 da un pastore evangelico di origine tedesca, Gustav Niebuhr, e da sua moglie Lydia Hosto. Il padre di Reinhold aveva lasciato nella seconda metà dell'800 il suolo germanico e, dopo avere completato gli studi presso l'*Eden Theological Seminary*, non molto distante da St. Louis (Missouri), venne ordinato pastore nel 1885 e di qui assegnato alla lontana congregazione di Dixon, in California. Iniziò qui il suo apostolato, sostenuto dalla guida e dall'aiuto del pastore della comunità locale, Edward Hosto; conosciuta la figlia di quest'ultimo, Lydia, la sposò nel 1887.

Chiamato dalla missione di predicatore a svolgere il proprio apostolato dovunque una comunità dell'*Evangelical Synod of North America*,² congregazione cui egli appartene-

¹ Il migliore quadro biografico di R. Niebuhr è ancora quello tracciato da June Bingham in *Courage to Change*, New York 1961. Sono da vedere anche due lavori più recenti: il libro di R.H. Stone, *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, Nashville 1972 e lo studio di Paul Merkley, *Reinhold Niebuhr: A Political Account*, Montreal 1975. Di grande utilità rimangono poi le due principali fonti autobiografiche: *Intellectual Autobiography*, in C.W. Kegley e R.W. Bretall (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, New York 1956 e *The Reminiscences of Reinhold Niebuhr*, New York 1972.

² Per avere un più ampio panorama sugli aspetti principali dell'*Evangelical Synod* cf. I.3.

va, ne richiedesse la presenza, Gustav Niebuhr lasciò nel 1892 la California per stabilirsi a Wright City. Qui nacque nello stesso anno Reinhold.

Gli anni della giovinezza trascorsero per il giovane Niebuhr in un'atmosfera di grande libertà, nella quale egli assimilò, poco a poco, gli orientamenti religiosi liberali della cultura germanica del padre. Grazie a lui Reinhold ebbe modo di conoscere ambienti sociali modesti e carichi di problematiche quotidiane concrete, dove la parola evangelica era di conforto e di speranza. Fra il 1895 e il 1901 la famiglia Niebuhr visse a St. Charles (Missouri); nel 1902 si trasferì a Lincoln, nell'Illinois. La realtà essenzialmente contadina, propria di questi due stati, pose Reinhold Niebuhr di fronte a valori ben diversi dalle complesse problematiche che più tardi lo avrebbero logorato, negli anni del suo apostolato a Detroit.

A Elmhurst, nell'Illinois, Reinhold Niebuhr frequentò per quattro anni il *Synod Proseminar*, un'istituzione accademica appartenente all'*Evangelical Synod*; i suoi risultati furono mediocri e più tardi sarà egli stesso a lamentare l'inadeguata preparazione ricevuta, ribadendo più volte nei suoi scritti l'importanza di una vera «college education» per gli studenti della sua *denomination*.

Nel 1910 Niebuhr entrò all'*Eden Theological Seminary* (Missouri), dove trovò un ambiente ben più qualificato e dove soprattutto conobbe figure di eminenti professori, destinati a lasciare un'impronta significativa per la formazione del suo pensiero. In una lettera del 1967 a Robert Fauth, allora presidente dell'*Eden Theological Seminary*, Niebuhr ricorda soprattutto l'ascendente che su di lui esercitò il professor Press, avvicinandolo in modo particolare alla lettura dei profeti e di san Paolo. Press può essere considerato, assieme al padre Gustav, il primo fra i veri maestri del nostro autore.

Poco si sa di preciso circa il rapporto di Reinhold con il padre. William G. Chrystal, nella sua introduzione alla raccolta di scritti *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings 1911-1931* (Il giovane R. Niebuhr: i suoi primi scritti), ricorda come Gustav Niebuhr abbia vissuto la propria esperienza di apostolato in maniera molto vicina alla famiglia, infondendo nel figlio un modo di avvicinarsi ai fatti e

Ma fu negli anni '50 che Niebuhr, nominato consulente dell'Ufficio per la programmazione (un ufficio creato nel 1947 dall'allora segretario di stato, generale Marshall), raggiunse il culmine della sua «carriera politica». In questo periodo il nostro autore rappresentò, soprattutto su questioni di politica internazionale, un importante punto di riferimento per il mondo politico americano, nel quale annoverava numerose conoscenze personali, quali quella del senatore Hubert H. Humphrey e di John Foster Dulles, eletto segretario di stato nel 1953.

Senza trascurare l'insegnamento allo *Union Seminary* Reinhold Niebuhr continuò a predicare con una certa regolarità, a collaborare strettamente con il movimento ecumenico e soprattutto scrisse incessantemente.¹⁰ I testi da lui preparati per congressi e conferenze venivano più tardi rielaborati e ulteriormente sviluppati per la pubblicazione. Fu così che tra il 1952 e il 1959 uscirono numerosi dei suoi scritti più importanti, fra cui *The Irony of American History* (L'ironia della storia americana) 1952, *Christian Realism and Political Problems* (Realismo cristiano e problemi politici) 1953, *The Self and the Dramas of History* (L'individuo ed i drammi della storia) 1955, *The Structures of Nations and Empires* (Le strutture delle nazioni e degli imperi) 1959.

Affaticato da queste molteplici intense attività Niebuhr subì nel frattempo un crollo fisico provocato da una serie di attacchi cardiaci che lo costrinsero ad abbandonare parte degli impegni. Nel 1960 si ritirò dall'insegnamento, ma non dall'arena del dibattito culturale e politico nazionale. Trascorse il quinquennio successivo ancora dedito alla stesura di saggi, articoli e recensioni di vario carattere; di notevole interesse, a questo proposito, è il piccolo volume *Man's Nature and His Communities* (La natura dell'uomo e le sue comunità) 1965, dove Niebuhr non solo offre gli ultimi orientamenti della sua riflessione filosofica, ma compie anche un bilancio critico della sua intera produzione.

Nel 1966 si trasferì definitivamente in una residenza di campagna presso Stockbridge, nel Massachusetts.

¹⁰ Accanto ai numerosi libri va ricordato un numero impressionante di articoli su giornali e riviste americane ed inglesi. Molto istruttivo sull'argomento quanto scrive J. Bingham in *Courage to Change*, o.c., p. 11.

Negli ultimi anni della sua vita ottenne numerose lauree *ad honorem* da università americane ed estere, fra cui quella dell'università ebraica di Gerusalemme, conferitagli nel 1970, poco prima della sua morte, avvenuta l'1 giugno 1971.

I.2. L'adattamento dell'America alla cultura europea: l'eredità cristiana e l'eredità illuministica

«La nostra nazione, sia che si interpreti la sua eredità spirituale attraverso la storia del Massachusetts oppure che la si spieghi attraverso quella della Virginia, sorse con l'idea di essere una nazione "a parte", di cui Dio si voleva servire per rinnovare l'umanità. Noi americani avevamo ripudiato i mali del feudalesimo europeo... Sia che si pensasse primariamente alla costituzione di una nuova e più autentica Chiesa (come per i teocrati del New England), sia che ci si proponesse anzitutto la fondazione di una nuova comunità politica (come per Jefferson ed i suoi sostenitori), ebbene, in ambedue i casi, i nostri avi ritenevano che agli americani Dio avesse affidato il compito di formare una nuova umanità. Noi eravamo "l'Israele americano" del Signore» (Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History*, 1952, p. 24).

Ci sembra che in questo studio, rivolto anche alla genesi del pensiero di Reinhold Niebuhr, non possa mancare una considerazione generale circa la vita intellettuale americana nel XVII e XVIII secolo, considerata quale incisivo retroterra culturale nel pensiero del nostro autore. Frequenti sono infatti in esso gli agganci alla tradizione teologica americana sviluppatasi nel passato. Una varietà abbondante di idee e di valori, propri del cammino teologico in America, viene da Niebuhr ripresa e adattata alle nuove istanze, via via fino a riplasmarsi nel «realismo cristiano» dei suoi ultimi anni.

Raramente la cultura americana si è lasciata imbrigliare in un sistema fisso di teoremi e di filosofemi; così anche la teologia si è rivelata in genere più incline a procedere secondo l'esperienza diretta degli uomini, piuttosto che a chiudersi nell'erudizione libresca.

L'indirizzo più politico che speculativo della cultura americana non è tuttavia slegato da modelli di pensiero della cultura europea. L'America, per la sua stessa storia, non poteva, almeno all'inizio, che ereditare dal vecchio mondo un insieme di culture e di tradizioni già formate, poiché ogni

generazione europea che veniva in America portava con sé idee che dipendevano sempre da quelle dominanti in Europa.

L'influenza dell'ambiente fisico e dell'economia, della politica e delle forme di vita sociale presenti nel Paese trasformarono poi lentamente quanto proveniva dall'Europa e sin dallo scorcio del XVIII secolo gli americani cominciarono, a loro volta, a dare il proprio contributo di idee e di scienza al vecchio continente. Mano a mano che la vita americana cominciò così a distaccarsi dalla vita europea, anche le idee, gli organi della vita intellettuale e l'uso che della cultura veniva fatto, tesero a differire dai corrispondenti modelli europei.

Le componenti culturali che permeano l'epoca coloniale e che rappresentano i fondamenti dello sviluppo intellettuale americano sono essenzialmente due. La prima è quella rappresentata dalla tradizione cristiana, introdotta dai primi coloni e seguita coscientemente nei secoli seguenti. La seconda è quella illuministica, che si andò affermando in America nel corso del '700, sino a condizionare decisamente la purezza dell'eredità cristiana precedente.

Questi due orientamenti costituirono le basi di quel liberalismo religioso che trovò la sua piena maturazione nel corso dell'800 e che caratterizzò la stessa formazione giovanile di Reinhold Niebuhr.

a) *L'eredità cristiana*

Verso la fine del XVIII secolo la giovane repubblica americana poteva disporre di una sua specifica vita intellettuale. Questa era il frutto di un processo che aveva trasformato le idee e le istituzioni culturali importate dal vecchio mondo da parte dei diversi gruppi europei.

Tra questi, i popoli di lingua inglese, elemento dominante nella società coloniale, diedero un contributo decisivo per la trasmissione di idee e di conoscenze, quali le concezioni di classe, di successo individuale, di utilità. Origine inglese ebbero anche i concetti giuridici basilari, come quelli riguardanti l'autonomia del governo locale o quelli consacrati dalla tradizione, e inoltre la supremazia della norma divina e la tolleranza reciproca.

Anche le tendenze religiose dominanti nell'epoca colonia-

le provenivano soprattutto dalla cultura britannica. In tal modo la tradizione cristiana fu la prima pietra delle fondamenta dello sviluppo intellettuale americano. Nell'epoca coloniale tutti erano sostanzialmente d'accordo sull'origine e sul destino soprannaturali dell'uomo, come sulla concezione di un universo di creazione divina. Si comprende allora come i ministri del culto nei primi decenni della storia americana fossero la vera guida degli interessi intellettuali della società.¹¹

Tra gli emigrati del XVII secolo che portarono in America le credenze del gruppo religioso cui appartenevano, erano rappresentate molte *denominations*, soprattutto quelle dei quaccheri e dei battisti. Ma il tipo di protestantesimo che prevaleva, divenendo così determinante per lo spirito della nascente cultura americana, era sicuramente quello calvinista, nella sua espressione inglese, il puritanesimo. Soprattutto da esso proveniva una visione della vita sostanzialmente legalistica e improntata a un severo rigore morale. Il Dio calvinista era il Dio della giustizia che premiava soltanto gli eletti, essendo la natura umana profondamente intaccata dal peccato. Tale prospettiva religiosa lasciò molte tracce nella cultura americana delle origini, nonostante gli influssi del razionalismo illuminista.

Fu proprio dalle fiorenti colonie puritane del New England (Massachusetts, Plymouth, New Haven, Connecticut) che prese inizio il corso della teologia americana. Alle spalle degli immigrati del New England — si ricordino i famosi Padri Pellegrini — c'era una particolare concezione di Chiesa non conformista molto affermata, quella congregazionalista o indipendente. Non conformisti erano tutti i movimenti e le confessioni religiose non in linea con l'anglicanesimo. La

¹¹ Il clero continuò ad essere una forza guida intellettuale fino alla fine dell'epoca coloniale. I suoi compiti erano molteplici ed urgenti. Alcuni sacerdoti fungevano da medici e da consulenti legali, altri insegnavano ai giovani. Un numero sorprendente di essi trovò il tempo per scrivere opuscoli e trattati assai stimolanti, e che spesso suscitavano le lodi dei loro colleghi europei.

Nella Nuova Inghilterra anche l'abitudine di stampare i sermoni contribuì all'istruzione del pubblico. Il contributo offerto dai sermoni settimanali alle discussioni familiari ampliò inoltre l'orizzonte mentale di molta gente comune, che trovò in questo modo nel cristianesimo un interesse intellettuale, una consolazione, un aiuto ed una forma di rapporto sociale.

democrazia congenita della struttura originaria del congregazionalismo conteneva già ambedue le motivazioni ideali, che più tardi avrebbero sostenuto la lotta americana per l'indipendenza (1775-1783), cioè il concetto di popolo come depositario dell'autorità conferitagli da Dio (benché esercitata dagli anziani), e quello di libertà come diritto primordiale dell'uomo ricevuto da Dio.

È da dire che il periodo successivo all'intenso inizio di evangelizzazione del nuovo mondo vide un graduale allentarsi dell'intransigenza religiosa.

Nella seconda metà del '600 non era già più necessario dare testimonianza di «rigenerazione spirituale» per entrare nella comunità dei fedeli a pieno titolo. Sempre più si affermava «l'idea che lo Spirito Santo poteva rendersi presente ed agire anche non direttamente, ma attraverso mezzi determinati a disposizione dell'iniziativa umana, come la lettura delle Scritture, le formule di preghiera, l'assistenza al divino servizio, l'esatta osservanza della legge».¹²

Erano questi i primi moniti del passaggio dal dominio del pensiero puritano a quello del razionalismo, compiutosi nei due secoli successivi.

È importante considerare a questo punto gli aspetti più significativi dell'illuminismo americano, per il peso enorme che esso ebbe nello sviluppo intellettuale successivo e per la possibilità che offre di portare alla luce le radici storiche e culturali della serrata polemica che Reinhold Niebuhr condusse contro «la comoda coscienza dell'uomo moderno».

b) *Il sopraggiungere dell'illuminismo*

Come è stato detto, negli anni a cavallo fra il XVII e il XVIII secolo la purezza del calvinismo originario incominciò ad essere minacciata dal diffondersi del razionalismo nel campo religioso. Se gli interessi intellettuali della nuova scienza apparivano delineati già all'inizio del '700 nelle opere dell'empirismo inglese, essi guadagnarono tuttavia terreno soprattutto negli ultimi due decenni del XVIII secolo. Alla realizzazione dei valori illuministici (che finirono per essere

¹² Cf. Giussani A., *Teologia protestante americana*, Venegono Inferiore 1969, p. 22.

considerati come tipicamente americani) contribuì allora grandemente la rivoluzione americana. Imprimendo il suo suggello sulla vita economica, sociale e politica della nazione, essa esercitò infatti inevitabilmente una influenza anche sugli orientamenti intellettuali e sulle istituzioni culturali.

Successivamente la filosofia dei diritti naturali fu utilizzata non solo per giustificare la rivolta contro l'Inghilterra, ma anche per sanzionare gli sforzi di piccoli commercianti, di artigiani e di piccoli agricoltori finalizzati ad ottenere privilegi politici dai gruppi abbienti (grandi proprietari terrieri), che detenevano il potere. In questo senso le idee dell'illuminismo rispondevano pienamente alla coscienza e ai bisogni delle classi medie nascenti; non solo perché esse richiedevano piena libertà per le loro imprese, ma anche perché avvertivano maggiormente le esigenze di un ruolo più democratico e moderno per l'individuo nella società.

Anche gli altri strati sociali, secondo la loro preparazione culturale e inclinazione morale, risentirono l'influsso delle nuove idee. È da dire tuttavia che la gran massa del popolo, in gran parte analfabeta, recepì le nuove filosofie politiche e sociali indirettamente e in maniera spesso emotiva, ignorando totalmente le idee dei deisti e dei razionalisti francesi e britannici.¹³

Quello che comunque preme qui sottolineare è il fatto che le nuove tendenze illuministiche agitarono l'intero mondo della cultura americana.

Col progresso dell'illuminismo non subentrò peraltro in modo radicale una nuova cultura laica e razionalista; ebbe piuttosto inizio un processo di secolarizzazione che si manifestò anche nello sviluppo di un certo anticlericalismo e nel movimento in favore della separazione fra Chiesa e Stato. Questa posizione, che non era necessariamente antireligiosa,

¹³ I deisti negavano la religione positiva (dogmi, verità rivelate, istituzioni ecclesiastiche) in nome di una religione che la natura stessa suggerisce all'uomo e che non ha bisogno di riti, di manifestazioni esteriori e tanto meno di costrizioni: Dio si identifica con l'universale forza della natura.

Nel nuovo stato d'animo democratico le file dei deisti si allargarono rapidamente; ciò avvenne non solo in nome di una nuova cultura umana, ma anche per una concreta e diretta devozione di molti intellettuali liberali al repubblicanesimo, che sentivano minacciato dall'alleanza dell'aristocrazia terriera con le gerarchie ecclesiastiche.

nasceva dal desiderio di migliorare le condizioni individuali e sociali contro ogni forma ingiusta di autoritarismo dogmatico, ed era sorretta dalla fede illuministica nella razionalità e nella bontà del genere umano.

In questa nuova ottica di pensiero i diritti naturali alla vita, alla libertà, alla proprietà e alla felicità erano beni che l'uomo doveva difendere secondo la propria coscienza e doveva garantire e migliorare con l'educazione e la scienza. Su questa base anche le teorie politiche, sociali ed economiche incominciarono ad appellarsi sempre più spesso alle leggi naturali, piuttosto che alla rivelazione sovranaturale.¹⁴

Il razionalismo illuminista penetrò comunque anche negli ambienti religiosi; la nuova impostazione secolare e razionale dei temi sociali ed economici guadagnò terreno non soltanto nella chiesa anglicana, che aveva sempre privilegiato la componente razionalista del pensiero religioso, ma trovò seguaci anche fra quei gruppi nei quali predominavano gli elementi mistici ed emotivi. I quaccheri, ad esempio, offrirono un contributo rilevante allo sviluppo del pensiero e del sentimento umanitario del tempo, dando origine ad una complessa dottrina sugli effetti sociali della filantropia.

Di fronte a una simile espansione del pensiero illuminista il puritanesimo originario non poteva rimanere esente dai contatti con le nuove idee. Verso la metà del XVIII secolo esso cominciò a sviluppare autonomamente le due correnti che fino ad allora si erano compenstrate: la prima comprendeva tutti gli elementi tipici della spiritualità puritana calvinista, la seconda ne rimarcava soprattutto gli aspetti razionali e umanistici. In tal modo si facevano sentire i primi moniti del trionfo che nella seconda metà dell'800 il liberalismo religioso avrebbe registrato sull'ortodossia. Nemmeno la reazione conservatrice, che continuò ad influire su molti aspetti della vita americana dopo la vittoria del liberalismo politico (sancita anche dall'elezione di Jefferson a presidente degli Stati Uniti nel 1800), poté dare il colpo di grazia al razionalismo illuministico dilagante.

¹⁴ Un esempio pare a tale proposito significativo; con la pubblicazione dell'opera *La ricchezza delle Nazioni* di Adam Smith, 1776, si difendeva con ulteriore decisione il principio del *laissez faire* (principio del non intervento governativo negli affari economici).

A buon diritto un educatore di Road Island, Enos Hitchcock scriveva nel 1799: «Il presente può giustamente venire chiamato l'era della filantropia; l'America l'impero della ragione».

I.3. Aspetti generali del mondo protestante americano e dell'Evangelical Synod of North America

«Due diversi modelli di comunità religiose, entrambi specificamente americani, hanno reso viva la tradizione religiosa nella nostra nazione. Entrambi contribuirono a plasmare una religiosità specificamente americana, al tempo stesso più viva e più "laica" di quella europea. Da una parte vi erano le chiese delle diverse *denominations*, dall'altra invece le chiese tradizionali, diffuse con le più recenti ondate di immigrazione... Le prime si espansero affermandosi nelle terre di frontiera, le seconde invece rimasero legate alle aree urbane. Ma in meno di un secolo il primo modello venne a caratterizzare il clima religioso di tutta l'America. In un certo senso ogni chiesa divenne una *denomination*, almeno per la forza con la quale sottolineò la responsabilità dei laici e la dimensione di apertura religiosa della comunità stessa» (Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, 1958, pp. 7-8).

Abbiamo avuto modo di vedere nelle pagine precedenti come alla formazione religiosa di Reinhold Niebuhr abbiano contribuito un insieme di componenti culturali e sociali. Per questo, accanto all'educazione impartitagli con particolare sensibilità dai genitori e all'influenza positiva che su di lui esercitarono alcuni professori, dobbiamo ora considerare l'importanza dell'ambiente religioso, nel quale Niebuhr crebbe. L'appartenenza del nostro autore all'*Evangelical Synod of North America* (Sinodo evangelico del Nord America) si pone infatti come premessa costante nell'evoluzione del suo pensiero. Era questa una delle numerose *denominations* sviluppatesi all'interno del protestantesimo americano, caratterizzata da una maggiore semplicità dottrinale e culturale rispetto all'originaria ortodossia dei grandi riformatori del '500.

Al fine di una maggiore comprensione della storia e del carattere di tale *denomination*, anche in rapporto agli altri organismi religiosi, soffermiamoci brevemente sugli aspetti generali del mondo protestante americano.

Il protestantesimo nella sua struttura originaria, quale complesso di chiese storiche e di movimenti religiosi risalenti direttamente o indirettamente alla Riforma luterana e a

quella calvinista, subì nel nuovo mondo notevoli trasformazioni, trovando originali forme di rinnovamento e di diffusione. Ciò portò però ad un frazionamento della struttura generale del protestantesimo, rendendo talora difficile la riconduzione dei nuovi gruppi marginali al movimento originario. L'unità del protestantesimo non fu mai in effetti un'unità di tipo giuridico; si trattò piuttosto di una unità dinamica e spirituale, derivante dal far parte di un movimento con un'unica origine. Esso fu sorretto da quei principi religiosi enunciati nel XVI secolo, fundamentalmente comuni a tutte le *denominations*: essi sono l'assoluta sovranità di Dio in Cristo; la Chiesa come corpo di Cristo, il quale esercita il suo governo mediante la Parola e lo Spirito Santo; ed ancora la Bibbia come unica regola di fede, che contiene tutto ciò che è necessario alla nostra salvezza, tale da escludere il bisogno di essere garantita da alcuna autorità umana.

Benché Lutero, dal canto suo, avesse avvertito a questo proposito la necessità che la riflessione dei teologi sulla Sacra Scrittura nascesse dalla comunione effettiva di tutti i credenti, il cosiddetto principio del libero esame dei testi biblici finì per dare adito, in seno allo stesso protestantesimo, a tendenze soggettivistiche e per così dire «liberali». Il peculiarismo che in conseguenza di ciò si andò diffondendo testimonia differenze di dottrine, di culto e di amministrazione ecclesiastica talora profonde. Questo fatto emerge chiaramente dalla considerazione di alcuni tratti del protestantesimo americano.

Vi sono attualmente in America più di 300 *denominations* e movimenti riconosciuti, senza parlare di quelli che si sono dispersi nel corso della storia. Tale realtà si ricollega, così come altre caratteristiche, alle tradizioni storiche del Paese. La stessa costituzione sancì il principio, secondo il quale «il congresso non può fare alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione o per proibirne il libero culto».

Ciò non toglie che i vari movimenti abbiano avuto talvolta posizioni rigide e aspre.¹⁵ Già nell'epoca coloniale i credenti

¹⁵ Forme di intolleranza vi furono certo, ma in misura ben minore rispetto a quanto avvenne in Europa; non bisogna dimenticare che molti fra i primi emigrati in America fuggivano proprio da un ambiente di persecuzione.

differivano considerevolmente tra loro, scontrandosi frequentemente nell'interpretazione della Bibbia; ciascun gruppo credeva infatti fermamente nell'esattezza assoluta della propria interpretazione. Al tempo stesso, l'importanza che ognuno di essi attribuiva alla Sacra Scrittura attenuava le differenze dottrinali.

Un primo aspetto fondamentale del protestantesimo americano è dato dal fatto che la concezione di una chiesa storica e di un ministero autorevole, custodi ed interpreti della sacra verità, in America non divenne mai dominante. Al contrario, troviamo come conseguenza significativa e logica della Riforma protestante stessa, già evidente nei secoli XVII e XVIII, l'idea che l'individuo possa pervenire alla verità religiosa attraverso l'ascolto della parola di Dio rivolta a ciascuno, anziché sotto la guida autorevole del clero e sotto le tradizioni della Chiesa. Alcuni gruppi, peraltro, portarono all'estrema conseguenza tale principio, insistendo sulla comunicazione diretta e soggettiva con lo Spirito Santo, come unica via per arrivare alla Verità: così ad esempio fecero i quaccheri di origine inglese e i pentecostali. L'importanza data all'intuizione religiosa dell'individuo come rispondenza della rivelazione non si trovava presente solo nel quaccherismo, ma si fece sentire anche in seno al rigido puritanesimo religioso delle origini. Infatti, quando nel terzo decennio del XVIII secolo iniziò un'ondata di movimenti di rinascita (il «Grande Risveglio») dal Maine alla Georgia, sostenuta da uomini di diverse denominazioni cristiane, non mancò lo sviluppo, specie nel Massachusetts, di aspirazioni personali ed intuitive del puritanesimo. Questa rinascita di vita religiosa sviluppò il suo maggiore impeto dalla predicazione di Jonathan Edwards (1703-1758), la cui opera fu interamente volta alla difesa della dottrina cristiana dal punto di vista ortodossalmente calvinista, contro il sempre crescente deismo razionalista.

Pressappoco verso quella stessa epoca anche le colonie centrali videro l'influenza esercitata sulle chiese riformate luterane dal pietismo tedesco, un movimento che subordinava la teologia intellettualistica al fervore ed alla pietà personali.

Nel frattempo i battisti ed i metodisti (che ebbero una funzione di risveglio all'interno della chiesa anglicana) con-

quistavano terreno con la loro dottrina della necessità di fedeltà personale a Cristo e all'impegno sociale.

Un secondo aspetto del protestantesimo va inoltre preso in considerazione: dalle pagine precedenti risulta evidente come il particolarismo abbia trovato in America un terreno assai fertile, ma le differenze tra le varie *denominations* non possono venir spiegate solo da un punto di vista dottrinale. Esse rispecchiarono infatti sin dall'inizio anche una certa stratificazione sociale. Ancora nell'epoca coloniale ad esempio, alcune chiese, specie quella anglicana, quella congregazionalista e quella presbiteriana calvinista tesero ad attrarre, almeno nelle comunità più popolate, le classi più colte ed agiate. Del resto, la dottrina anglicana sulla necessità di accettare la propria posizione nella vita e l'accento dato dai calvinisti all'idea che «molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» (Mt 22,14) erano, per molti aspetti, adatti ad una società divisa in classi.

Questo fatto porta ad evidenziare una terza componente del protestantesimo americano: a rilevare cioè come sia difficile analizzare la storia del pensiero protestante americano in una prospettiva puramente religiosa. Nella breve storia americana gli ideali religiosi portati nel nuovo mondo da masse di tutte le nazionalità e confessioni divennero la base d'appoggio di quelle lotte politiche che hanno fatto dell'America una grande nazione.

È dunque in questo contesto sociale ed ecclesiale complesso e già formato almeno nelle sue linee essenziali, che nella prima metà dell'800 venne fondato l'*Evangelical Synod of North America*. Di tale organismo ora noi considereremo le principali caratteristiche.

Va detto anzitutto che all'origine di tale struttura stanno le nuove emigrazioni di popolazioni tedesche, avvenute agli inizi dell'800, soprattutto nel Missouri. Il credo religioso di queste genti era eterogeneo, ma affondava generalmente le sue radici nel calvinismo e nel luteranesimo. Per evitare che la regione ove era avvenuto tale insediamento perdesse la propria identità religiosa protestante, numerosi pastori evangelici tedeschi e svizzeri giunsero in America per aiutare spiritualmente gli emigrati. Sorsero così le prime congregazioni religiose e il 15 ottobre 1840 sei pastori si riunirono, nell'intento di fondare un primo «consiglio pastorale».

Nel 1848 venne redatto il testo di quella breve confessione, che doveva sancire la nascita del *Das deutsche evangelische Kirchenverein des Westens* (Società della chiesa evangelica tedesca dell'Ovest).

In questo documento leggiamo: «La chiesa evangelica tedesca dell'ovest, in quanto parte della chiesa evangelica, intende definire "chiesa evangelica" quel ramo della chiesa cristiana, che riconosce la Sacra Scrittura del vecchio e del nuovo testamento come la parola di Dio, la sola ed infallibile guida di fede e di vita. Tale chiesa accetta l'interpretazione della Sacra Scrittura così come è data nei passi concordanti dei fondamentali testi della chiesa luterana e riformata, la Confessione augustana¹⁶ e il Catechismo di Heidelberg.¹⁷ Solo laddove essi sono in contrasto, la chiesa evangelica tedesca dell'ovest aderisce strettamente ai passi delle Sacre Scritture, aventi rapporto con il soggetto in questione e si avvale della libertà di coscienza, propria della chiesa evangelica».

Ben presto altre chiese si aggregarono all'originaria Associazione delle chiese evangeliche tedesche, e quello che era inizialmente un consiglio pastorale, divenne nel 1883 il *German Evangelical Synod of North America*, con 427 pastori e 535 chiese. Nel 1915, grazie al continuo afflusso immigratorio, le chiese ad esso appartenenti erano 1383 e contavano ben 1074 pastori. Si andava compiendo nel frattempo il lento processo di americanizzazione di queste nuove generazioni di emigrati tedeschi.

Certo la crescente aggregazione di chiese non portò ad una nuova dottrina teologica. Si trattò piuttosto di una risposta naturale all'esigenza di una possibile sintesi fra le due maggiori tradizioni riformate; ciò avvenne adattando alle

¹⁶ Si tratta di una professione di fede in 28 articoli, preparata da Melantone nel 1530 ed approvata da Lutero. Nonostante si cerchi in essa di attutire la differenza esistente tra la dottrina cattolica e quella protestante, appaiono chiare le innovazioni luterane sulla «giustificazione per fede», sul libero arbitrio, sui sacramenti e sui riti; inoltre vengono puntualizzati gli abusi delle organizzazioni ecclesiastiche cattoliche romane, cui i riformisti ritenevano allora di aver posto rimedio.

¹⁷ È, assieme a quello di Lutero, il più importante catechismo della Riforma. L'opera (*Katechismus, oder kurzer Unterricht christlicher Lehre*) fu pubblicata nel 1563 per ordine dell'elettore palatino Federico III; essa si riallaccia alle dottrine di Calvino, cercando però di conciliare queste con quelle di Melantone.

caratteristiche del mondo americano il modello religioso voluto nel 1817 dal re di Prussia, Federico Guglielmo III: questo sovrano, salito al trono nel 1797, istituì la chiesa evangelica di Prussia, che univa principi calvinisti a principi luterani e riconosceva nel sovrano la massima autorità.

Tale sintesi religiosa ricercata dall'*Evangelical Synod of North America*¹⁸ fu certo un valido stimolo alla formazione del giovane Niebuhr, che in questo contesto andava crescendo: proprio la «interiorità» di Lutero e il «moralismo» del calvinismo (americano) sarebbero divenute due importanti componenti nell'evoluzione iniziale del pensiero del teologo americano.

¹⁸ In questa prospettiva di apertura verso le altre *denominations* religiose l'*Evangelical Synod* si avvicinò gradualmente al mondo calvinista, assumendo nel 1934 il nome di *Evangelical and Reformed Church*; a partire dal 1956 poi, esso venne a far parte della Chiesa Unita di Cristo (*United Church of Christ*).

SECONDA PARTE

LE PRINCIPALI INFLUENZE E SUGGERZIONI ALLE ORIGINI DEL PENSIERO DI REINHOLD NIEBUHR

Il titolo stesso dà ragione dei limiti posti al tema di questa seconda parte. Essa si lega, senza alcuna pretesa di compiutezza, alle brevi riflessioni storiche illustrate nella parte precedente. Un siffatto ampliarsi dell'orizzonte di questo studio è dovuto all'esigenza di rispondere più specificamente agli stimoli culturali che hanno agito sul pensiero di Reinhold Niebuhr. Rifacendoci innanzitutto alle sue considerazioni sul carattere e sulle conseguenze della Riforma protestante, vogliamo ora via via trattare l'influsso delle idee e delle correnti di pensiero moderno, che più significativamente indirizzarono la ricerca del nostro autore.

II.1. Influenza di Lutero e di Calvino

«Noi non siamo giustificati solo perché sappiamo di essere giustificati per fede. Non siamo nemmeno giustificati solo per il fatto che conosciamo la verità, ma siamo giustificati quando viviamo la verità». (Chrystal W.G. ed., *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, p. 71, 1915).

La ricerca di un *realismo cristiano*, che superasse il carattere ottimista e razionalista dell'età moderna, non spinse mai Reinhold Niebuhr a rimpiangere l'antico spirito della civiltà medioevale; sempre l'autore giudicò che nessuna civiltà umana poteva arrogarsi il titolo di «cristiana»: «Il fatto è che la civiltà medioevale "cristiana", contro la quale reagì il

secolarismo moderno, non raggiunse un "ordine divino" così facilmente come pretese».¹

Con ciò Niebuhr non intendeva però abbracciare posizioni interioristiche e ultramondane nei confronti della storia umana. La tradizione biblica rappresentava una parte inesauribile di sapienza, se incarnata personalmente nella vita di ogni uomo di buona volontà. Ogni consenso al Vangelo e ogni appartenenza alla Chiesa rimanevano senza valore, se non erano accompagnati da un personale e profondo cambiamento di mentalità e di comportamento.

L'annuncio di salvezza, dopo i profeti e lo stesso Cristo, non doveva pertanto essere lasciato soffocare né dal volontarismo razionalista, né dal fatalismo pessimista: entrambi privano l'uomo della sua autentica libertà.

Determinati atteggiamenti ascetici cristiani invocarono ingiustamente, nel passato, la «fuga dal mondo», nel convincimento che l'opera dell'uomo nel mondo risultava assolutamente caduca e peritura. Una tale concezione Niebuhr la ritrovava ancora, più o meno coscientemente, in non pochi cristiani del suo tempo. Ai suoi occhi non mancavano neppure teologi che, per mettere maggiormente in risalto l'assoluta gratuità della salvezza come dono imprevedibile di Dio, pensavano che nulla di quanto l'uomo faceva nel mondo preparasse o anticipasse la salvezza futura.

Se da una parte questa posizione rappresentava per Niebuhr una larvata forma di individualismo intimistico, dall'altra anche il cammino opposto, percorso dall'uomo moderno, portava con sé grossi limiti: la fede veniva ridotta alle necessità e ai sentimenti dell'uomo, oppure, con la pretesa di liberarlo, lo condannava a lottare senza fine per una libertà che non sarebbe arrivata mai, incatenandolo alla sua stessa libertà.

Tutto il pensiero di Niebuhr è così attraversato dallo sforzo appassionato di non annullare il «già» e il «non ancora» della vita cristiana, di non considerare cioè le cose terrene come definitive e neppure di sminuire il valore del regno di Dio, già cominciato.

L'uomo, consapevole del suo sempiterno destino è chia-

¹ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, New York 1968, p. 104 (1948).

mato a vivere nel tempo storico un impegno irrinunciabile di rinascita spirituale, accettando di non poterlo mai realizzare compiutamente, in quanto peccatore.

Questa esigenza di rinnovamento personale e sociale, compenetrata da un senso quasi quotidiano della storia, portò Niebuhr ad avvertire la necessità di una riforma della vita religiosa nell'occidente cristiano; per questo era necessario recuperare il significato di quei momenti della storia umana, in cui lo sforzo di incarnare i valori biblici nella loro purezza si era fatto maggiormente sentire.

Ecco perché una riflessione sul carattere e sulle conseguenze della Riforma protestante diveniva per Niebuhr doverosa e sempre attuale, senza per questo fargli rimpiangere passivamente un passato glorioso irrimediabilmente perduto. Con queste premesse il suo pensiero, proteso verso un realismo cristiano che fosse radicale sul piano politico e conservatore su quello religioso,² andò al di là del luteranesimo e del calvinismo.

Più in particolare, la sua «teologia», che nel messaggio cristiano condensato da Lutero e da Calvino trovò le sue radici religiose più profonde, si evolse poi in un senso sostanzialmente critico nei loro confronti, affrontando senza timori riverenziali tutto il complesso problema della libertà umana. Una originalità, la sua, che per molti versi rasentò spesso l'eresia; si pensi ad esempio all'ostilità di Niebuhr verso il quietismo e l'individualismo nella religione o alla sua insistenza sulla necessità della collaborazione dell'uomo nel processo salvifico.

Non vogliamo addentrarci in questa sede nei particolari della questione: sarà sufficiente ricordare solo alcuni motivi della critica, con cui l'autore contestò principi basilari del pensiero di Lutero e di Calvino.

Dalla posizione ortodossa luterana Niebuhr si discostò in diverse opere e in merito a questioni fondamentali, come quella della «giustificazione per fede» e quella del «servo arbitrio». È ovvio che contestare l'ortodossia di tali dottrine

² Niebuhr propose questo suo progetto in REE, p. IX, dove si legge: «A mio avviso una valida direzione spirituale può realizzarsi solo attraverso un orientamento politico più radicale e convinzioni religiose più conservatrici di quelle accolte dalla cultura della nostra epoca».

significava porre in questione anche altri capisaldi del pensiero di Lutero; fra questi la necessità di un passivo abbandono dell'uomo all'iniziativa divina, la condanna di ogni azione della ragione umana («accanita e pestifera nemica di Dio»), infine la concezione pessimistica della storia terrena. Secondo quest'ultima idea lo Stato appare come istituzione che frena la corruzione degli uomini (essendo il mondo «ostello in cui il diavolo è padrone»), mentre la Chiesa costituisce il centro di un'unità puramente spirituale e mistica.³

Anche nei confronti del secondo grande riformatore religioso Calvinò, Niebuhr assunse una posizione critica. Si sa a questo proposito, quanto grande sia stato il contributo dato dal pensatore francese a tutto il pensiero teologico americano. Al nostro autore si proponeva quindi l'analisi delle conseguenze che il pensiero di Calvinò aveva determinato nella cultura americana, non solo da un punto di vista religioso, ma anche in una più ampia prospettiva sociale.

È noto infatti come per Calvinò la constatazione della profonda corruzione dell'umanità non fosse l'ovvia premessa per un atteggiamento di passiva sfiducia verso le possibilità della vita politico-sociale, ma suonasse piuttosto come invito all'azione, per la gloria di Dio, rivolto al «predestinato». In questa prospettiva il lavoro, in quanto dovere sacro, riceveva da Calvinò un'attenzione tutta particolare e la stessa buona riuscita degli affari diveniva un segno della predilezione divina. Rifacendosi alla posizione sostenuta da Weber, Niebuhr ritenne l'etica religiosa calvinista uno dei fattori della mentalità capitalistica moderna («la connivenza del protestantesimo con il liberalismo economico»). Il suo distacco dall'ortodossia calvinista doveva quindi significare anche il superamento critico di una certa logica sociale corrente.

In conclusione, il rifiuto di un'accettazione dogmatica delle dottrine dei padri del protestantesimo progredì parallelamente ad una ricerca coraggiosa, nella quale Niebuhr cercò di svelare anche il significato etico-sociale della natura e del

³ Il conservatorismo di Lutero emerge soprattutto nell'opera *Sulla autorità secolare, sino a che punto le si deve obbedienza* e nel noto commento del monaco tedesco all'*Epistola di S. Paolo ai Romani* 13, dove viene affrontato il problema dell'obbedienza dei sudditi nei confronti della autorità politica.

destino umano. La sua consapevolezza della trascendenza e della finitezza della libertà umana divenne nel contempo impegno a diffidare di qualsiasi sistema filosofico o religioso che si presumesse ormai definitivamente compiuto. Fu questo il segno di una apertura mentale che caratterizzò tutta la sua indagine e che fece dell'autore una delle voci più singolari ed irrequiete della teologia protestante di questo secolo (pur senza mai uscire esplicitamente dall'alveo della tradizione protestante).

Penetrando nel pensiero di Niebuhr, si può intuire già sin d'ora uno dei passaggi fondamentali della sua sofferta evoluzione: la sua riflessione sull'uomo e sulla libertà umana avrebbe incontrato anche altre fonti nel cristianesimo antico, nel momento in cui si fosse resa più autonoma non solo dai principi del protestantesimo liberale, ma anche da taluni aspetti dottrinali di quello originario.

In questa prospettiva sarebbe divenuta determinante per Niebuhr la figura di sant'Agostino: la comprensione del dualismo agostiniano era infatti una condizione indispensabile, pur con i suoi limiti, perché Niebuhr superasse il monismo del proprio liberalismo giovanile.

II.2. Influenza del protestantesimo liberale tedesco

«Può essere interessante per il lettore sapere che l'influsso della teologia tedesca è qui molto forte. Nelle classi non si sentono citare che nomi tedeschi: Holtzmann, Weizsäcker, Weinell, Gunkel, Weiss, Deissman, Dobschütz e tutti gli altri sono costantemente passati in rassegna» (Chrystal W.G. ed., *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, p. 57, 1914).

A cavallo fra il XIX ed il XX secolo lo spirito liberale del protestantesimo tedesco ebbe notevoli ripercussioni anche sulla teologia americana, investendo i centri universitari più progressisti degli Stati Uniti.⁴ Fra questi l'università di Yale,

⁴ Una decina di migliaia di americani si immatricolarono nelle università tedesche fra la guerra di secessione e la I guerra mondiale. Inoltre numerosi studiosi formati in America appresero dai loro maestri, educati in Germania, gli ideali universitari di studio. Il prestigio delle università tedesche era fondato solo parzialmente su una eccellente preparazione professionale. Ciò che alleitava

frequentata da Niebuhr tra il 1913 e il 1915, fu uno dei luoghi dove le nuove idee trovarono sostegno creativo.

Nel dicembre del 1914 apparve sulla rivista evangelica «The Keryx» un articolo dal titolo *Yale-Eden*, in cui Niebuhr descriveva l'ambiente culturale trovato a Yale.⁵ I frequenti riferimenti a figure e a movimenti del liberalismo religioso contemporaneo, contenuti nello scritto, testimoniano in maniera evidente quanto stretti fossero i legami con il mondo tedesco, anche sul piano teologico. Vale dunque la pena soffermarsi brevemente sui caratteri generali del protestantesimo liberale in Germania;⁶ esso rappresenta una forma secolarizzata di cristianesimo, volta a sviluppare ulteriormente quella tendenza razionalistica che precedentemente aveva dominato la teologia protestante tedesca.

Colui che raccolse e sviluppò l'eredità culturale del passato in una nuova sintesi teologica, capace di condizionare tutto lo sviluppo successivo del protestantesimo liberale tedesco, fu A. Ritschl (1822-1889). Egli cercò nelle sue opere di attuare una conciliazione fra tendenze teologiche conservatrici e tendenze estremistiche. Influenzato dapprima da filosofi come Kant e Hegel, dimostrò in seguito l'equivoco hegeliano della religione come fatto intellettuale, negando la subordinazione di questa alla filosofia. Nella sua opera principale, *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung* (1870-1874), Ritschl dedicò particolare attenzione ai contenuti pratici e sociali del cristianesimo, più che a quelli speculativi, mentre dal punto di vista metodologico egli si avvale ancora del metodo illuminista nella spiegazione dei principali dogmi cristiani.

Non molti anni più tardi, nel 1900, le famose tesi sull'essenza del cristianesimo (*das Wesen des Christentums*) di

l'immaginazione e destava la devozione degli studenti americani nelle università tedesche era il rilievo che queste ultime davano alla ricerca disinteressata della verità, tramite un'indagine scientifica. L'ideale tedesco dello studio presumeva che la verità non fosse definitiva e che quindi le premesse abituali fossero passibili di revisione; soltanto in questo modo l'uomo poteva liberarsi da quelle superstizioni che venivano venerate come certezze.

⁵ Cf. Chrystal W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, St. Louis 1977, pp. 53-58 (1914).

⁶ Interessanti sono a questo proposito le pagine introduttive del *Lessico dei teologi del secolo XX*, di Vanzan P. L'opera è stata una preziosa fonte d'informazione per la stesura del presente capitolo.

un discepolo di Ritschl, A. von Harnack (1851-1930), ebbero un influsso di portata mondiale. In nessun altro teologo dell'epoca emerse così chiaramente il nuovo ruolo esercitato dalle materie storiche sulla teologia protestante. Ciò significò per Harnack interpretare come allegoria morale alcuni punti essenziali attorno alla figura di Cristo, tramandati dalla tradizione: la nascita verginale, la divinità, la risurrezione e l'ascensione. Su queste basi il cristianesimo dogmatico diveniva per Harnack «un lavoro compiuto dallo spirito greco sul terreno del Vangelo». Il dogma non era originario quanto all'essenza, mentre per quanto concerneva il contenuto esso era totalmente tributario alla storia.

Pochi anni più tardi, nel 1912, il teologo E. Troeltsch (1865-1923) scriveva la sua maggiore opera, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Nel libro l'autore si proponeva espressamente di considerare gli aspetti religiosi, dogmatici e teologici del cristianesimo, come sottofondo di effetti etico-sociali e quindi come specchio e ripercussione dei diversi ambienti sociologici.

Indubbiamente gli studi di Harnack e di Troeltsch aprirono nuovi spazi alla ricerca teologica, pur non segnando l'inizio di un'epoca nuova; la necessità di trovare un punto d'incontro fra fede cristiana, scienza e mondo moderno secolarizzato era infatti già stata oggetto di accese discussioni lungo tutto l'800. Eppure l'atteggiamento antropocentrico, presente in questi e in altri autori, rappresentò il segno della forte coscienza storica di quell'epoca tardo-borghese.

Tale interesse per le questioni storiche e la teoria del primato del sapere storico su ogni altra forma di sapere si affermò principalmente grazie all'influsso dello *storicismo*.

Questo, sottolineando la necessità di cogliere la realtà come svolgimento e avvertendo il bisogno di uscire dal regno dell'astrazione, non comportò solo la nascita di una nuova metodologia di ricerca, ma esprime anche una propria filosofia che, per la sua impronta chiaramente relativistica, non poteva trascurare il problema del carattere assoluto del cristianesimo. Di qui si avvertì la necessità di definire rigorosi criteri filologici per la lettura dei testi sacri, ora intesi come espressioni della cultura di un determinato tempo e ambiente.

Alla nuova coscienza storica si richiamò la cosiddetta

Scuola della storia delle religioni. Ad essa appartenne un'intera generazione di ricercatori (H. Gunkel, W. Bousset, W. Wrede, ecc.), impegnati nel condurre la propria indagine critica sui testi tradizionali con rigosità e imparzialità, ma che, proprio in quanto sorretti da metodi di ricerca «profani», dovettero mettere in discussione assiomi teologici fino ad allora ritenuti irrinunciabili. Infatti la stretta collaborazione con la scienza finì spesso per impedire di porre alla ricerca critica un qualsiasi limite religioso; cosicché diversi studiosi, per superare gli ostacoli di natura filosofica e sistematica nell'esame dei testi sacri, sospesero ogni giudizio sulla rivelazione divina, riducendo la religione a una semplice disposizione dell'animo umano.

L'attenzione che il protestantesimo liberale tedesco riservò alle questioni storiche si manifestò anche in uno spiccato e diffuso interesse per le problematiche sociali e politiche. Soprattutto Tillich, che nel 1933 si rifugiò in America per sfuggire alla repressione nazista,⁷ condannò già nelle sue prime opere lo stato di alienazione crescente della realtà sociale e la crescente tendenza alla radicale soppressione di ogni appello spirituale.

Da quanto detto emergono dunque due considerazioni essenziali riguardanti il protestantesimo liberale tedesco. La prima è che i suoi rappresentanti, nonostante divergenze parziali e accentuazioni personali, ebbero l'indubbio merito di mettere finalmente sul tappeto e in discussione una vasta gamma di problemi a cavallo fra la fede e la cultura; la seconda considerazione da farsi è che tale intento, per quanto dotato di una sua ragione, riuscì spesso insoddisfacente, laddove esso si limitò a consegnare e a ridurre la fede alle capacità e alle impressioni umane.

Dai pregi e dai limiti dell'impostazione teologica data dal protestantesimo liberale tedesco non si sottrasse neppure il giovane Niebuhr. A Yale (1913-1915) egli condivideva ancora pienamente la sistematica della *Scuola della storia delle religioni* e manifestava il proprio impegno sociale carico di ottimismo, se pur superficiale. Pare a questo punto utile

⁷ Fu grazie all'aiuto offertogli da Niebuhr che Tillich poté continuare la sua attività d'insegnamento presso lo *Union Theological Seminary* di New York.

ritornare ad alcuni passi del già menzionato articolo, che Niebuhr pubblicò sulla rivista «The Keryx», per avere una testimonianza significativa e diretta del grado d'influenza esercitato dal protestantesimo liberale tedesco sul giovane studente.

«...Da un punto di vista storico-teologico Yale è legata alla “Scuola della storia delle religioni” ... Si cerca di mostrare la graduale evoluzione delle dottrine cristiane, di evidenziare gli influssi che su queste esercitarono altre religioni e filosofie; ai medesimi esami storici vengono sottoposte anche le attuali dottrine della Chiesa... Il risultato è naturalmente che la Bibbia cessa di essere un'autorità soprannaturale e che il cristianesimo è costretto a competere con tutte le religioni su una base comune. In questa prospettiva teologica la verità della Bibbia è autentica... proprio per il fatto che si appella alla ragione più profonda ed ai più alti interessi spirituali dell'umanità. Ecco che allora ogni cristologia viene sottoposta allo stesso esame critico come qualunque altra dottrina e ciò vale per il magistero di san Paolo e san Giovanni, così come per quelli successivi... Ho voluto ricordare alcuni aspetti ben noti ed evidenti della teologia liberale per spiegare la ragione dell'accusa di unitarismo, generalmente mossa contro le scuole americane dell'est».⁸

II.3. Aspetti culturali e sociali del mondo americano nella seconda metà dell'800

«... Una civiltà americana giovane e creativa unì la visione cristiana del regno di Dio al “sogno americano”. Fu nella prima parte del secolo XIX che la cultura americana iniziò ad esprimere il suo disprezzo per un'Europa “decadente”, sperando che la storia si realizzasse sul suolo americano» (Reinhold Niebuhr, *Human Destiny*, 1944, p. 317).

Prima ancora che l'ottimismo americano venisse colpito dalla inattesa violenza della crisi di Wall Street nel 1929, Reinhold Niebuhr aveva ripetutamente attaccato l'immagine, allora consueta, di una società nazionale felice, fiduciosa e in grande espansione.

L'accoglienza che fu riservata al messaggio del nostro autore non fu per nulla entusiastica e trionfale. «Del resto — scrive il Mondin — come si poteva accogliere con entusiasmo

⁸ Cf. Chrystal W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, o.c., pp. 55-56 (1914).

il pensiero di uno che attaccava senza pietà i suoi contemporanei, accusandoli d'essere dei corruttori, dei traditori del Vangelo?».⁹ Non si può nemmeno dimenticare che la fiducia ottimistica della grande massa del popolo americano trovava le sue consolidate radici nella società utilitaristica ed individualistica della seconda metà dell'800.

Non era quindi da pretendere che l'atteggiamento superficialmente ottimista dell'americano medio d'allora venisse scalzato ed abbattuto *sic et simpliciter* dalla critica sferzante di pochi intellettuali progressisti, fra i quali Reinhold Niebuhr. Nel presente capitolo si intende soffermarsi sulle premesse culturali ed economiche ottocentesche maggiormente significative, che tanto peso esercitarono nei primi decenni del 1900 sulla realtà americana.

Nei primi anni dell'800, malgrado il prestigio della vittoria politica e dell'incoraggiamento che il presidente Jefferson aveva dato a molte idee dell'illuminismo, la vita intellettuale della nazione rimaneva rappresentata ancora prevalentemente dalla vecchia classe di proprietari terrieri. Per tutta la prima metà del secolo questa sferrò ripetuti attacchi contro gli ideali illuministici.

Ma l'epoca coloniale era definitivamente tramontata e nuove trasformazioni si stavano compiendo nella società americana del tempo. Lo sviluppo del West, il progresso della rivoluzione industriale, l'evoluzione della scienza e della tecnologia incisero allora enormemente sulla coscienza culturale nazionale. L'idea illuministica del progresso si associò ai nuovi sviluppi storici; la giovane nazione si trovò a fronteggiare problemi mai vissuti nel passato.

Già verso la metà dell'800 incominciarono a delinearsi in America i contorni di quella società utilitaristica ed individualistica, che si sarebbe affermata pienamente nella seconda metà del secolo. I decenni fra Jackson e Lincoln assistettero anche ad uno straordinario sviluppo delle idee e della cultura fra il popolo. Un crescente processo di secolarizzazione della vita caratterizzò quegli anni. Ma il fatto più notevole

⁹ Cf. Mondin B., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, vol. II, Torino 1969, p. 123.

della storia intellettuale della seconda metà dell'800 fu il colpo dato alle dottrine religiose più correnti dai nuovi sviluppi delle scienze biologiche, fisiche e sociali.

Un ruolo notevole nei nuovi indirizzi del pensiero ebbero gli insegnamenti di Jeremy Bentham. Lo dimostra il largo uso che le forze più avanzate fecero di argomenti tratti dalle sue teorie utilitaristiche.

Massima forza devastatrice di quest'epoca furono certamente le dottrine di Darwin, la cui opera principale, *L'origine della specie*, comparve nel 1859. La tesi sostenuta da Darwin in questo scritto (secondo cui l'uomo si sviluppa per selezione naturale, con conseguente negazione della tradizionale distinzione fra regno animale e regno umano) sembrò per molti negare anche l'esistenza di un Dio benevolo, che presiedesse ad ogni singolo atto della creazione. Ciò portò inizialmente ad un senso di diffidenza nei confronti del darwinismo. In un secondo momento tuttavia, alcuni scienziati, e fra questi va ricordato il celebre botanico di Harvard, Asa Gray, cominciarono ad avanzare numerose e convincenti argomentazioni a favore della compatibilità della teoria evoluzionistica con la creazione ed il governo divino dell'universo. Questa tesi trovò ben presto larghi consensi non solo fra gli scienziati, ma anche fra gli esponenti della teologia liberale.¹⁰

Il favore che la scienza ed il pensiero evoluzionista ottennero in America trova molteplici spiegazioni e motivazioni: la mancanza di un sistema rigoroso di antiche tradizioni, l'esperienza della frontiera, il fenomeno di urbanizzazione e l'affluenza di gruppi di immigrati rendevano la vita americana fluida e quindi più disponibile ai nuovi contributi

¹⁰ Per Henry Ward Beecher (1813-1887), il più famoso predicatore dell'epoca, l'evoluzione era solo un modo di decifrare il pensiero di Dio, come si rivela nella struttura del mondo. Analoghe posizioni, se pur con alcune sfumature, furono sostenute anche da altri pastori liberali di quel tempo, come Philips Brook (1835-1893), Washington Gladden (1836-1918) e Lymam Abbot (1835-1922). Anche una delle più celebri opere filosofiche di quel tempo, *Gli abbozzi di filosofia cosmica* (1874) del filosofo John Fiske (in prima fila fra coloro che tentarono di conciliare fede e scienza) sostenne il medesimo punto di vista evoluzionistico. Nel complesso la dottrina dell'evoluzione organica si diffuse abbastanza rapidamente fra i membri delle classi abbienti e medie, promuovendo quella generale riconciliazione fra evoluzione e religione, che si sarebbe poi realizzata pienamente verso la fine dell'800.

culturali.¹¹ Le nuove dottrine, tese a porre in rilievo il progresso e la fede ottimistica nel futuro, trovarono così in America il suolo ideale alla loro diffusione. Il darwinismo, e più in generale la scienza, finirono per sottoporre ad un profondo cambiamento le concezioni tradizionali in campo estetico, etico, sociologico e psicologico.

Nel campo degli studi sociali le teorie tradizionali incominciarono a sgretolarsi dopo che, sulla scia degli insegnamenti di Spencer, si applicò con successo il concetto evolucionistico anche alla politica ed all'economia. La teoria spenceriana dell'evoluzione sociale sembrò allora bene adattarsi alle necessità dello sviluppo americano. Si finì così per giustificare le scandalose operazioni finanziarie compiute dai capitani industriali del tempo. *Darwinismo sociale* fu detta appunto l'applicazione alla società della dottrina della lotta per l'esistenza e della sopravvivenza del più adatto. Contro di essa si schierarono numerosi sociologi americani, i quali negarono che Darwin avesse inteso applicare la tesi evoluzionista anche al campo economico e sociale.

Quando periodi prolungati di crisi cominciarono a gettare l'ombra del dubbio sulla fiducia popolare e le forze dei gruppi di riforma aumentarono, i capi industriali ed i loro difensori iniziarono a formulare difese teoriche più sottili. L'insieme dei presupposti, degli slogan, dei valori e delle idee che si potrebbero chiamare «difesa conservatrice» fu allora organizzato e divulgato anche da sacerdoti, educatori, letterati e studiosi di scienze naturali. La «difesa conservatrice» fu identificata dai suoi esponenti col bene generale e con valori ritenuti universali ed immutabili. Uno dei suoi punti d'accusa più frequenti fu quello di considerare antiamericana qualsiasi idea che minacciasse l'efficienza del sistema dei profitti e la santità della proprietà privata.

¹¹ Si calcola che negli anni fra il '40 ed il '50 almeno 2.500.000 di emigranti trovarono impiego nella costruzione di linee ferroviarie, nelle fabbriche e nello sfruttamento della ricchezza delle terre coltivabili nei territori di frontiera. Nel 1850 i nati all'estero costituivano un decimo della popolazione; nel 1875 quasi 8.000.000 della popolazione complessiva degli Stati Uniti (oltre 40.000.000) erano stranieri. In un primo tempo si trattava essenzialmente di emigrati britannici, irlandesi e tedeschi; più tardi, verso il 1880, iniziò la «nuova emigrazione» dai paesi europei meridionali ed orientali.

Così, in seno ad un sistema capitalistico in espansione sorgeva un'ideologia che gli era adatta e che derivava da idee popolari profondamente radicate, da sanzioni strumentali della religione, da concetti di scienza naturale.

I principi democratici di libertà e di uguaglianza si associarono sempre più a quelli del commercio e dell'industria, in una società sempre più urbanizzata e centralizzata. Dopo il 1870 il rapido sviluppo del potere degli affari su ampia scala contribuì vigorosamente alla diffusione di nuovi modi di vivere e di pensare. Il desiderio di acquistare ricchezze divenne sempre più fine a se stesso e non più, come nel passato, mezzo di sicurezza, di agio e di sviluppo personale.

Naturalmente lo sviluppo industriale e la conseguente urbanizzazione portarono con sé enormi difficoltà fra le classi più povere. Disoccupazione e bassi salari resero drammatiche le condizioni economiche dei ceti inferiori.

In questa realtà in rapida trasformazione la chiesa protestante cessò di essere il punto di riferimento principale per la popolazione. Soltanto la chiesa cattolica, la cui importanza era andata crescendo con la nuova ondata di immigrazione, «possedeva la organizzazione e l'autorità necessarie a conservare nel suo grembo una parte considerevole della classe dei lavoratori urbani. Il pulpito protestante, in genere sostenuto dai benpensanti, ignorava solitamente lo squallore e la miseria della gente che viveva nei caseggiati popolari e predicava un Vangelo di poco significato per gli operai».¹²

Verso la fine del secolo una risposta positiva ai danni prodotti dall'individualismo ed ai mali dei lavoratori divenne necessaria per tutto il clero americano. Fu allora che una parte del protestantesimo americano, preoccupata per come la chiesa perdesse a poco a poco la sua influenza sui poveri delle città, reagì concretamente con una serie di iniziative, che diedero vita a quel fenomeno conosciuto come *cristianesimo sociale*.¹³

¹² Cf. Curti M., *Storia della cultura e della società americana*, Venezia 1959, p. 524.

¹³ Il *cristianesimo sociale americano* non rappresenta un fenomeno isolato, ma deve essere ricollegato ai vari tipi di movimenti sociali cristiani, che si erano formati in Europa a partire dalla rivoluzione industriale. Ciò non toglie che il fenomeno

L'invito ad una maggiore giustizia sociale non venne unicamente dai settori più impegnati della Chiesa. Nel periodo compreso fra la guerra civile e la prima guerra mondiale l'ideologia della protesta e della riforma si diffuse in tutto il mondo culturale americano. Dopo il volgere del secolo non vi fu interesse intellettuale che suscitasse entusiasmo più generale della protesta contro le ingiustizie politiche, sociali ed economiche.

La pietra angolare delle ideologie riformistiche rimase comunque innanzitutto l'eredità laica dell'illuminismo: la fede nella dignità dell'individuo e nei suoi diritti naturali alla vita, alla libertà, all'uguaglianza delle possibilità di successo ed alla felicità. A questi valori si rifece tutto il movimento degli intellettuali liberali che, esiguo come numero negli anni fra il '70 ed il '90, aumentò considerevolmente nell'ultimo decennio del secolo. I suoi membri ritenevano che un ordine sociale di giustizia avrebbe potuto essere costruito entro la cornice esistente della democrazia politica. I diritti di proprietà dell'individuo non venivano attaccati; il governo doveva venir recuperato dalla sua posizione di servizio degli interessi di pochi privilegiati e messo invece al servizio del benessere di ogni individuo (contro la ricchezza delle società anonime e dei monopoli). In breve, la dottrina del movimento progressista aveva il carattere tipico delle classi medie.

Negli anni in cui i riformatori moderati tentavano di restaurare qualche parte dell'antica dignità individuale e dell'uguaglianza di possibilità di successo entro la struttura politico-economica esistente, i riformatori più radicali invocavano invece il socialismo. L'esistenza di istituzioni politiche libere e la fiducia che esse riscuotevano impedirono però

americano abbia una sua originalità e specificità; non è però facile individuare le correnti e gli orientamenti che convivono al suo interno. In genere si distinguono tre aspetti del cristianesimo sociale: da un lato quello conservatore (costituito da movimenti rivolti anzitutto alla redenzione dell'individuo), dall'altro quello radicale (tendenzialmente socialista nei contenuti e nei metodi), che rifiutava l'ordine economico e sociale esistente; tra questi due aspetti un terzo, moderato e riformista, conosciuto come *Social Gospel*. Quest'ultima espressione è stata usata spesso come equivalente di tutto il movimento cristiano sociale americano. Anche se l'atteggiamento dei sostenitori del *Social Gospel* nei confronti del socialismo non fu mai unitario, è bene ricordare che durante gli ultimi decenni del secolo XIX si verificò un ampio slittamento da una posizione di rifiuto ad una di accettazione.

il consenso alle dottrine ortodosse di Marx e di Engels.¹⁴ Un largo seguito di sostenitori trovò invece il partito socialista americano di ispirazione socialdemocratica formatosi agli inizi del '900, che totalizzò quasi un milione di voti alle elezioni presidenziali del 1912.

Anche le idee dei *socialisti utopistici*, certamente più confacenti al gusto dei professionisti del ceto medio americano, ebbero un notevole consenso. Questi rifiutavano la dottrina della lotta di classe e sostenevano che il collettivismo poteva organizzarsi per mezzo della istruzione e di una formazione politica e religiosa.

Possiamo concludere affermando che malgrado tutte le suddette divergenze politiche e culturali nessuno metteva in dubbio, agli inizi del XX secolo, il fatto che lo spirito del progresso e la tecnica scientifica avessero portato grandi mutamenti nella concezione più tradizionale della natura e delle cose. Si viveva ancora in un'epoca di ottimismo e solo la storia successiva avrebbe dimostrato come tante certezze erano destinate inevitabilmente a sgretolarsi.

II.4. Influenza del liberalismo teologico americano

«Sarebbe più esatto affermare che il connubio realizzatosi tra calvinismo e darwinismo sociale fu la vera origine del perbenismo delle classi medie protestanti. In questo senso Henry Ward Beecher poté osservare che mai gli era capitato di vedere un uomo onesto e parsimonioso mendicare un tozzo di pane. Non si può dire che Rauschenbusch attaccò radicalmente queste illusioni ben salde e ideologicamente motivate. Il suo messaggio fu semplicemente quello di sottolineare la rilevanza sociale della fede cristiana e la responsabilità sociale di ogni cristiano». (Reinhold Niebuhr, *Walter Rauschenbusch in Historical Perspective*, in *Faith and Politics*, 1957, pp. 36-37).

Tutta la produzione di Reinhold Niebuhr fu incentrata sulla ricerca di un'interpretazione del cristianesimo che ne rendesse possibile la sopravvivenza in un mondo dominato

¹⁴ In America tali dottrine penetrarono allora solo in modo parziale, attraverso le lettere con le quali Marx e Engels collaborarono negli anni fra il 1850 ed il 1860 al «New York Tribune».

dalle nuove filosofie, dallo sviluppo scientifico, dall'ipotesi evoluzionista. In questo senso essa rientrò pienamente nel tentativo compiuto da tutto il liberalismo teologico americano, di trovare una adeguata mediazione fra cristianesimo e sensibilità moderna, affermando l'esperienza come luogo critico esauriente.

D'altra parte è anche vero che Reinhold Niebuhr, sin dalla fine degli anni '20 si propose di reagire vigorosamente a questa linea di pensiero comunemente identificata come *cristianesimo liberale*. Infatti, a giudizio del nostro autore, il liberalismo teologico non solo aveva dimenticato la dura verità del peccato, ma aveva accettato acriticamente molte conclusioni del pensiero moderno, quali l'evoluzionismo darwiniano, l'applicazione incondizionata del metodo storico-critico allo studio della Bibbia e l'idealismo filosofico.

Per completare il quadro della situazione culturale da cui Reinhold Niebuhr uscì, è necessario a questo punto esporre gli aspetti generali della *New Theology* americana.

Da quanto scritto precedentemente risulta ormai chiaro che i tempi del rigore puritano delle origini nella seconda metà dell'800, erano tramontati. A nulla valsero le frequenti reazioni della frangia più conservatrice del protestantesimo americano, costituita da buona parte dei professori dell'università di Princeton.

Se ancora nel 1880 molte cattedre universitarie erano tenute da teologi della scuola iniziata da Edwards, quindici anni dopo esse erano tutte gestite da professori appartenenti all'indirizzo liberale.¹⁵

Da un punto di vista teologico la fisionomia del liberalismo americano viene generalmente definita nel suo complesso da tre categorie.

¹⁵ Molti di questi professori trascorsero frequenti periodi di preparazione in Germania. W. Brown (1865-1943) ad esempio, prima di insegnare allo *Union Theological Seminary* di New York, fu alla scuola di Harnack per due anni a Berlino. Insieme a W. Clarke (1840-1912) fu il sistematizzatore di tutta la problematica dottrinale liberale. Sempre allo *Union Theological Seminary*, centro attivo delle nuove idee, insegnò un altro discepolo di Harnack, A. McGiffert (1861-1933); egli fu presidente dell'istituto nel periodo compreso fra il 1917 ed il 1926, quindi poco prima che vi venisse ad insegnare Niebuhr (1928). Anche E. Lyman (1872-1948), prima di iniziare la sua carriera di professore di filosofia della religione nello stesso centro di New York fra il 1918 ed il 1940, frequentò in Europa Hermann, Harnack e Troeltsch.

— La prima categoria, quella immanentistica, si esprime in diverse forme. Da questo punto di vista la teologia liberale reagì sia alla visione deterministica del calvinismo ortodosso, che al deismo del razionalismo settecentesco. Dio tendeva piuttosto a divenire l'anima del mondo. Questa visione tendenzialmente monistica della realtà, che sembrò allora essere suffragata anche scientificamente dall'evoluzionismo, escluse ogni concetto di peccato originale, in nome di una alta stima delle virtù umane e di una visione storica fondata sulla certezza del progresso.

— La seconda categoria, quella che vedeva in Cristo l'ideale ed il mediatore di ogni comunità di persone autenticamente credenti, si manifestò in un sostanziale recupero dell'importanza della figura di Gesù. È da dire a questo proposito che pur rifiutando il dogma dell'incarnazione, tutto il liberalismo vide in Gesù qualcosa di più che il semplice uomo di Nazareth. Egli è il figlio unico di Dio, attraverso il quale l'uomo giunge a Dio e nel quale egli afferra il principio interpretativo decisivo della sua esistenza. Il potere di Gesù esprimeva in tal modo un potere paradigmatico e redentore nei confronti dell'uomo e della storia.

— La terza categoria inerente il liberalismo americano è quella sociale. Come giustamente fa notare il Giussani: «Sempre più numerosi erano quelli che pensavano il problema della salvezza non esauribile nel fenomeno della conversione individuale; c'era, anzi, una "redenzione" più necessaria di quella individuale procurata dai revivals, la redenzione dai mali sociali. Il Vangelo non era solo invito a carità, ma anche a giustizia».¹⁶

Il movimento protestante di pensiero e di azione che si impegnò nel ricercare una formula tecnicamente risolutiva del problema sociale, è passato alla storia con il nome di

¹⁶ Cf. Giussani A., *Teologia protestante americana*, o.c. p. 96. La suddetta opera fornisce una valida e sintetica descrizione del quadro complesso ed articolato della teologia liberale americana; nella stesura del presente capitolo essa è stata preziosa fonte d'informazione.

Social Gospel.¹⁷ L'idea principale di questo movimento fu quella dell'attuabilità terrestre del regno di Dio. I suoi corollari, rientranti nel liberalismo della *New Theology* furono: la fondazione dei principi sociali sulla legge dell'amore, la sostanziale bontà dell'uomo, lo sviluppo inarrestabile della giustizia nella storia, la negazione della concezione ortodossa del peccato, che sarebbe soltanto espressione della prevalenza temporanea dell'inerzia, dell'egoismo e dell'ignoranza. Le personalità più significative dell'intero movimento furono W. Gladden e W. Rauschenbusch; l'uno alle origini, l'altro alla fine della stagione di fioritura del movimento.

Washington Gladden (1836-1918), il padre del *Social Gospel*, espresse nelle sue opere la convinzione che il progresso dell'industria era ormai prossimo allo stadio in cui si sarebbe operata la identificazione del lavoro e del capitale attraverso un'applicazione del principio di cooperazione. Soprattutto nel suo scritto più noto, *Applied Christianity, Moral Aspects of Social Questions* (1886), Gladden insistette su tale necessità di cooperazione, come formula evangelica per la risoluzione dei mali sociali.

Il teorico più convincente del *Social Gospel* fu però Walter Rauschenbusch (1861-1918), pastore battista che inizialmente (fra il 1886 e il 1897) svolse la sua azione pastorale in una delle parrocchie più povere di New York. Professore di storia della chiesa al *Rochester Theological Seminary* dal 1902, Rauschenbusch si rese noto in America solo in seguito alla pubblicazione della sua opera *Christianity and the Social Crisis* (1907). Tale opera fornì i cardini espressivi del suo pensiero ed il motivo dominante di tutta la sua filosofia: l'idea del regno di Dio sulla terra come essenza del messaggio di Cristo. «Gesù — scriveva Rauschenbusch — non cadde mai nella fondamentale eresia della teologia posteriore; egli mai considerò l'individuo isolato dalla società umana».¹⁸

¹⁷ Il termine *Social Gospel* entrò definitivamente nell'uso comune in seguito alla pubblicazione dello scritto *The Social Gospel* (1910) di S. Mathews (1863-1941). Per un più articolato esame della questione si vedano le pagine introduttive di *Social Gospel - Il movimento del Vangelo Sociale negli U.S.A.*, (a cura di) Rubboli M., Torino 1980.

¹⁸ Cf. Rauschenbusch W., *Christianity and the Social Crisis*, New York 1964, p. 65.

Per Rauschenbusch la legge unica è l'amore, forza generatrice di bene sociale. In tale visione Gesù si inserisce come «l'inauguratore di una nuova umanità». A conclusione dello scritto del 1907 Rauschenbusch scriveva: «Forse questi 19 secoli di influsso cristiano sono stati un lungo preliminare periodo di crescita, ed ora il fine ed il frutto sono quasi a portata di mano».¹⁹

Anche nell'opera *A Theology for the Social Gospel* (1918) Rauschenbusch rimase fedele all'analisi liberale della figura di Cristo e della religione, con frequenti riferimenti a Schleiermacher e a Ritschl. In questa prospettiva il peccato non significava ribellione a Dio, e nemmeno corruzione dell'essere umano, ma rappresentava la sproporzione fra gli ideali della coscienza umana e la sua condizione di debolezza, determinata dall'istintività, dall'ignoranza e dall'inerzia. Su queste basi la salvezza presupponeva «il volontario socializzarsi dell'anima» e la fede era «asserire la realizzabilità di un ordine sociale veramente giusto e fraterno».²⁰

Gli avvenimenti storici successivi, primo fra i quali la prima guerra mondiale, che inferse un colpo mortale a tutta la filosofia della teologia liberale, avrebbero portato alla luce i punti più deboli del pensiero di Rauschenbusch. Eppure, anche successivamente l'intuizione centrale del professore di Rochester, e cioè la dimensione sociale dell'esperienza cristiana, sarebbe rimasta influente in tutta la storia del pensiero protestante americano del XX secolo.

Lo stesso Niebuhr, a distanza di molti anni, ricordò Rauschenbusch come colui che, nella sua epoca «fu il faro della coscienza cristiana nazionale».²¹

Da tale interpretazione liberale del Vangelo, inteso come «traduzione in termini religiosi delle idee di progresso e di perfettibilità dell'uomo»,²² Niebuhr desunse i principi che stanno alla base delle sue opere giovanili. Egli iniziò però a scrivere negli anni in cui la sicurezza di un più giusto

¹⁹ Ivi, pp. 420-421s.

²⁰ Cf. Rauschenbusch W., *A Theology for the Social Gospel*, New York and Nashville 1945, p. 101.

²¹ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 33 (1957).

²² Ivi, p. 37.

compimento delle umane cose andava intaccandosi di un crescente e generale pessimismo. Questa situazione storica in via di trasformazione rese più drammatica nel suo pensiero giovanile la tensione fra realtà e ideale cristiano.

II.5. Ideali e contraddizioni del decennio post-bellico

«Mai la nostra eredità di civiltà e di cultura fu così sicura e mai così ricca» (Will Durant, in Curti M., *Storia della cultura e della società americana*, 1959).

«La civiltà moderna con i suoi rapporti impersonali e ripetitivi tende da un lato a privare la società della sua dimensione etica, dall'altro finisce con il mostrare i suoi aspetti immorali più espressamente che in ogni epoca passata». (Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion?* 1928, p. 14).

Vogliamo concludere questa parte introduttiva al pensiero di Niebuhr esaminando l'influenza esercitata dagli avvenimenti storici e sociali del decennio post-bellico sulle opere giovanili dell'autore. Non è infatti possibile comprendere la posizione sempre più disillusa assunta da Niebuhr nel terzo decennio del secolo, se si ignora che in quest'età pessimismo ed ottimismo, sottile delusione e compiacimento filisteo materialistico convivono confusamente, come testimoniano le due posizioni contrastanti nei passi sopra citati.

L'avvenimento destinato ad incidere maggiormente sulla coscienza morale e sociale non solo di Niebuhr, ma della stragrande maggioranza degli americani fu certamente la prima guerra mondiale. Diversi motivi concorsero alla decisione di intervenire direttamente nel conflitto, presa dal presidente Wilson nel 1917: l'idea dell'interdipendenza del mondo, la paura di possibili autocrazie, un certo orgoglio patriottico. Ma il concetto che venne condiviso dalla maggioranza della nazione fu quello dell'obbligo americano di salvare l'umanità dal kaiserismo e dal prussianismo. Lo stesso presidente Wilson, per giustificare l'intervento americano, dichiarò: «Non abbiamo stabilito questo governo per avere una libertà egoista e separata, poiché ora siamo pronti a venire in aiuto e a combattere nel mondo per la causa della libertà umana». Così la mentalità americana, superando le resistenze della propaganda pacifista, accettò la guerra

mondiale come una lotta fra le tenebre e la luce, fra la barbarie e la civiltà. L'America riattraversò l'Oceano Atlantico per mostrare al mondo che era nata per servire l'umanità. L'anno successivo le sorti delle armate germaniche erano già segnate.

Allorché vinti e vincitori si riunirono attorno al tavolo della pace, molti pensarono ottimisticamente che un'era di pacifica convivenza stesse per cominciare. Lo stesso Niebuhr, sino a quel momento deciso sostenitore del liberalismo e dell'idealismo di Wilson, scriveva fiducioso che «se il progetto politico del Presidente ... e se le dichiarazioni conclusive di pace non si limiteranno a definire nuovi confini, ma si impegneranno nell'abolizione dell'anarchia internazionale e nell'instaurazione di un ordine internazionale, la civiltà sarà salva».²³

Ma tale idealismo morale ed internazionale non durò a lungo. Certo non è possibile indicare esattamente quale influenza abbia avuto la guerra nel creare molti di quegli atteggiamenti che comunemente si ritennero nuovi nel terzo decennio. Alcuni di essi erano indubbiamente apparsi già prima della guerra: la sfrenatezza dei giovani, la rivolta contro la rispettabilità dei ceti medi, il rifiuto della tradizione aristocratica.

Resta il fatto comunque, che la guerra accentuò il rilassarsi della morale convenzionale, contribuendo in maniera decisiva al diffondersi di un sottile cinismo fra la massa della gente. Quando poi il programma internazionale del presidente Wilson fallì, gli americani si convinsero che la nazione doveva pensare soltanto al proprio benessere economico.

La prosperità ed il senso di soddisfazione tuttavia, che si diffusero nel decennio post-bellico, non riuscirono mai a celare completamente l'intimo conflitto latente nella cultura e nella società americana. La guerra non fu dimenticata, ma neppure venne idealizzata dal popolo americano come era accaduto con le guerre del passato. Significativo è a questo

²³ Cf. Chrystal W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings 1911-1931*, o.c., p. 100 (1918).

proposito quanto Niebuhr scriveva già nel 1918: la guerra riduce la vita in termini semplici e chiari, ma quando si torna alla normalità «il mondo torna ancora a mostrarsi in tutto il suo confuso intreccio di bene e di male».²⁴

Praticamente tutti gli scrittori americani che presero ad argomento la guerra espressero una delusione tenera, ma triste. Lo dicono opere celebri come *Tre soldati* di John Dos Passos o come *Addio alle armi* di Ernest Hemingway.

Anche il giudizio di Niebuhr sulla guerra col trascorrere del tempo si fece disincantato e severo. «Gradualmente si sta rivelando in tutta la sua drammaticità l'orribile verità della guerra... Tutti i suoi protagonisti appaiono ora nelle vesti di bambini che hanno giocato con giocattoli pericolosi».²⁵

Ma la rivolta di molti intellettuali di questo periodo non trovò largo seguito; negli anni '20 l'aumento del benessere e del potere d'acquisto alimentò un tale culto della prosperità, che si finì col prestare poca attenzione a simili voci di protesta e di incertezza. Negli stessi ambienti politici si diffuse l'opinione che il governo dovesse lasciare libero il mondo degli affari.

Non c'è pertanto da stupirsi se nel 1926 la vita nazionale appariva a Niebuhr «immersa nel materialismo più gretto e improntata al consumismo più sfrenato...». I nuovi idoli, scriveva allora sconsolato l'autore, erano «il denaro, i vestiti, le automobili, il mangiare, il gioco».²⁶

Il sentimento ed il pensiero riformista non furono stroncati completamente; anche la dottrina del *Vangelo Sociale* non sparì dal pensiero protestante, ma è certo che le posizioni prevalenti nella cultura americana mutarono.

Il socialismo, sostenuto da quasi un milione di voti nel 1912, era ormai ridotto ad un'ombra di se stesso. Il comunismo era praticamente costretto a fare una vita sotterranea. Certamente la tradizione democratica americana non cessava di esistere, ma gli attacchi contro molti sindacalisti, operai ed intellettuali dell'epoca si intensificarono.

La chiesa protestante, dal canto suo, si interessava ora

²⁴ Cf. Niebuhr R., LNTC (1918), p. 18.

²⁵ Cf. Niebuhr R., LNTC (1923), pp. 42-43.

²⁶ Cf. Niebuhr R., LNTC (1926), pp. 118-119.

maggiormente ai miglioramenti sociali e civili. Tuttavia si manifestava anche all'interno di essa il conservatorismo predominante del tempo; non mancarono intellettuali che denunciarono questo atteggiamento di chiusura sociale. Lo stesso Niebuhr, in diversi passi della sua produzione giovanile, lamentò la scarsa sollecitudine della chiesa protestante nell'intraprendere un'azione di rigenerazione spirituale. Anche sul piano teologico la controversia fra liberali e conservatori fu un sintomo dei numerosi conflitti intellettuali registrati in quest'epoca.

Ciò che comunque preme sottolineare è che la vita si secolarizzò sempre più e che nei centri urbani le tradizioni religiose si indebolirono molto. Nel 1926, quando i segni del pessimismo e della insicurezza si erano ormai resi evidenti, Niebuhr considerava tristemente come i valori del passato fossero ormai «inondati da un mare di relativismo morale».²⁷

Per quanto esuberante fosse il nuovo benessere e per quanto esso fosse considerato generale, soltanto il 10% della popolazione, costituito dalle classi superiori, godeva di un aumento spiccato di introiti reali. I ceti più umili vivevano invece in abitazioni inadeguate di città industriali, in gravi condizioni di miseria. A Niebuhr toccò appunto il compito di svolgere la sua azione pastorale nella città americana simbolo della nascente industria automobilistica, Detroit. In questa città tipica dell'America «che lavora febbrilmente per ottenere ciò che vuole»,²⁸ la disintegrazione del carattere umano, dovuta ad un ambiente basato sulla concorrenza, materialistico e spietato, toccò in quegli anni livelli impensabili per i Paesi europei. Niebuhr rimase fortemente impressionato da tale realtà: «Migliaia di persone in questa città stanno letteralmente vivendo fra disagi e sofferenze enormi, mentre noi ci abbuffiamo e facciamo baldoria. Che razza di civiltà!».²⁹

Al declino dell'influenza della morale tradizionale corrispondeva la voga crescente di ciò che veniva ritenuta la concezione «scientifica» del comportamento umano. Alcuni

²⁷ Cf. Niebuhr R., LNTC (1926), p. 104.

²⁸ Cf. Niebuhr R., LNTC (1925), p. 83.

²⁹ Cf. Niebuhr R., LNTC (1927), p. 143.

eminenti fisici giunsero allora ad esprimere l'opinione che le nuove scoperte e le nuove teorie scientifiche aprivano la strada anche ad una diversa impostazione dei valori e delle verità spirituali. L'uomo della strada non prestò forse molta attenzione a queste dichiarazioni, ma il nuovo stato di incertezza che sembrava scuotere i fondamenti della scienza, aggiungeva un nuovo elemento alla confusione percepita da molti intellettuali. A coloro che erano ancora attaccati ai valori religiosi ed umanistici d'un tempo sembrò che le nuove concezioni in campo psicologico, pedagogico e scientifico privassero l'uomo degli ultimi resti di libero arbitrio e di dignità umana.

È stato detto che la società americana del primo dopoguerra ebbe in bocca soltanto due parole, felicità e successo. Questo è vero solo in parte. Il senso di solitudine caratteristico di quegli intellettuali che, come Niebuhr, tentarono di dare una risposta positiva in termini che non fossero solo di evasioni nostalgiche, svela l'esistenza di molte contraddizioni latenti nella società americana di questo periodo. Questo va sottolineato nonostante le frequenti affermazioni di prosperità e gli incitamenti a fare sempre più e sempre meglio. In conclusione: «La difficoltà di trovare una soddisfazione emotiva nella fede e nell'intelligenza... rimase in gran parte insoluta, quando la grande crisi del 1929 si abbatté sugli Stati Uniti. Questa crisi portò alla superficie le contraddizioni presenti nel pensiero dei cultori della prosperità, con effetti disastrosi su tutti coloro che erano in grado di riflettere, di qualsiasi condizione essi fossero».³⁰

³⁰ Cf. Curti M., *Storia della cultura e della società americana*, o.c., p. 700.

TERZA PARTE

PERFETTISMO E UTOPISMO DEL PRIMO NIEBUHR

Dopo aver riconosciuto le molte palesi influenze e suggestioni che Niebuhr ricevette dal passato, ci vogliamo addentrare ora in un lavoro non più unicamente storico, ma anche di riflessione teoretica. Sarà pertanto nostro compito svolgere nei capitoli seguenti la genesi del pensiero niebuhriano attraverso un'accurata analisi delle principali opere, sulle quali esso è incentrato. Prima di ciò è però necessario spendere ancora qualche parola a mo' di premessa sul tipo di formazione universitaria, acquisita da Niebuhr a Yale.

Come già è stato detto, Niebuhr concluse gli studi nel 1915 presso la *Facoltà di teologia* e alla luce di quanto lasciato scritto negli anni della sua permanenza a Yale, il suo bagaglio culturale e teologico non appare particolarmente consistente. Egli stesso, verso la fine dell'attività accademica riconobbe di aver tratto dagli studi universitari minor profitto di quanto ne ricavò, una decina di anni più tardi, il fratello Helmut Richard.¹

In effetti gli anni di Yale diedero a Niebuhr semplicemente una discreta preparazione teologica, contraddistinta, nel suo complesso, dal relativismo e dal razionalismo tipici di quel liberalismo religioso, che ancora prevaleva in America

¹ Helmut Richard Niebuhr (1894-1962) fu professore di teologia ed etica cristiana a Yale dal 1931 al 1962. Si rese famoso negli Stati Uniti soprattutto attraverso uno studio di carattere sociologico, *The Social Source of Denominationalism* (1929). Seguirono altre opere, quali: *The Kingdom of God in America* (1937), *The Meaning of Revelation* (1941), *Christ and Culture* (1951).

nel secondo decennio del '900.² Anche i primi brevi scritti di carattere etico-politico sono informati dal medesimo spirito positivo. Da essi infatti emerge un atteggiamento certamente ottimista nei confronti dei problemi sociali e della storia più in generale.³

Si può dunque affermare che la posizione intellettuale di partenza del nostro autore appare segnata da un palese razionalismo sul piano religioso e da una fede ottimistica nel progresso sul piano sociale.

Fatalmente, con l'inizio della sua attività pastorale a Detroit, la pretesa di razionalizzare la fede entrò ben presto in una crisi destinata ad assumere toni anche drammatici. Niebuhr si illuse allora di poter trovare una concreta via d'uscita, prima in un'interpretazione della realtà ereditata sostanzialmente dal movimento del *Social Gospel*, poi, una volta iniziata la carriera universitaria, nel materialismo storico.

Se efficaci e drammatiche furono per un verso le sue analisi della situazione in cui l'uomo del tempo si trovava, inefficaci si dimostrarono d'altra parte le diverse soluzioni da lui prospettate. Tale graduale e tormentato sviluppo intellettuale del giovane Niebuhr verrà alla luce nei seguenti capitoli.

III.1. Il periodo di Detroit: 1915-1928

Verso la fine del 1915 Reinhold Niebuhr accettò l'incarico di pastore presso la *Bethel Evangelical Church* di Detroit, dove rimase per tredici anni, dal 1915 al 1928.

In questa città, sconvolta da gravi squilibri sociali nella distribuzione dei beni, la devozione pratica e la robusta liberalità che avevano caratterizzato la sua giovinezza (si ricordi soprattutto l'influsso del padre) lo resero presto consapevole della necessità di un impegno concreto a fianco

² Fra i professori che a Yale influirono sulla formazione di Reinhold Niebuhr va ricordato D.C. Macintosh (1877-1948), insegnante di teologia e filosofia della religione.

³ Cf. soprattutto i significativi scritti contenuti nella prima parte del volume di Chrystal W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, o.c.

delle classi più umili, per una maggiore giustizia sociale.

«Come K. Barth a Safenwill (1911-1921), così Niebuhr affrontò con coraggio e ostinazione tutti i problemi in cui il pastorato lo coinvolgeva e ben presto la serietà del suo impegno lo portò a schierarsi in prima linea nelle lotte sociali e politiche».⁴

Mano a mano che il giovane pastore apriva gli occhi sulla povertà che lo circondava, intravedeva dietro l'apparente ed esteriore razionalità dell'ordine costituito una città lacerata dai conflitti sociali; e mentre egli sentiva esaltare i meriti ed i successi della moderna civiltà, scopriva la miseria di centinaia di operai disoccupati.

Dopo gli studi di Yale, Detroit gli fece conoscere la vita nei suoi aspetti più concreti e crudeli, le condizioni disumane del lavoro alle catene di montaggio, la rabbia e la disperazione dei disoccupati per i frequenti licenziamenti imposti dal padronato dell'industria automobilistica Ford.

Non c'è da meravigliarsi se di fronte al sacrificio, allo sfruttamento e all'alienazione di folle di lavoratori l'ottimismo giovanile di Niebuhr incominciò ad incrinarsi. A Detroit il credo liberale impregnato di apparente moralità, che Niebuhr aveva accolto come equivalente della fede cristiana (e che aveva peraltro informato il cristianesimo americano) risultò contraddetto da una drammatica realtà sociale. Questo spirito farisaico dell'epoca, che si presentava nelle subdole vesti di una religiosità equivoca, in cui sembrava ammorbidirsi ogni contrasto, venne da Niebuhr decisamente rigettato. Ma ogni qual volta egli si muoveva per trovare una via d'uscita alle contraddizioni presenti sul piano concreto della storia, non riusciva ad andare al di là della sofferta acquisizione di uno stato d'animo di disarmata impotenza.

Così, mentre la sua azione pastorale proseguiva fra mille difficoltà, lo squilibrio fra le necessità pastorali imposte dalla dura realtà ed il rigore dell'ideale cresceva inesorabilmente. Invano egli si sforzava di ricomporlo di volta in volta con provvisori ed anche ambigui compromessi. Mano a mano che la sua crisi interiore diveniva più profonda, mese dopo mese, anno dopo anno, la fiducia nella bontà e nella giustizia del

⁴ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, Brescia 1977, p. 8.

credo liberale cedettero il passo ad un sempre crescente pessimismo circa la soluzione dei problemi attuali più urgenti. «La gente è un po' scoraggiata. Qualcuno sembra persino mettere in dubbio la sopravvivenza della Chiesa».⁵

Il diario di quegli anni ci rivela che fin dall'inizio del suo apostolato Niebuhr conobbe momenti di sconforto, nei quali avvertì un senso di sfiducia nel proprio lavoro, di frustrazione per la continua ed astratta proclamazione nei suoi sermoni di grandi ideali morali, accompagnata dalla mancanza di una loro incarnazione nella vita quotidiana. «C'è del ridicolo in quel giovane imberbe quale io sono, che se ne sta a predicare a questa buona gente. Parlo saggiamente della vita e ne conosco ancora poco i problemi, parlo loro della necessità di compiere sacrifici e la maggior parte di essi potrebbe dirmi davvero cosa ciò significhi... È più facile parlare con saggezza da un pulpito, che non comportarsi ed agire saggiamente affrontando i singoli compiti parrocchiali».⁶

Cosa può dire, si domandava Niebuhr, un giovane pastore dinnanzi alla povera gente colpita dalla disoccupazione e perseguitata dallo spettro della fame? Posto di fronte ad un simile interrogativo egli si sentì completamente disorientato e privo di qualsiasi sicurezza culturale e morale. Il venir meno dell'ingenuo idealismo giovanile fece vacillare inizialmente la sua stessa fede; si trovava nella difficile situazione di doversi decidere, ma nel contempo nella precarietà di criteri di scelta da adottare.

Abituato ad un'accettazione acritica del razionalismo moderno ed educato all'idea che l'etica dell'amore potesse realizzarsi compiutamente nella storia, Niebuhr si vide progressivamente costretto a relegare la propria fede in un mondo di «emotions», quotidianamente smentite dalla storia stessa. «Il prete, dopotutto, si occupa di magia».⁷

Un prete, insisteva Niebuhr, non può nemmeno fondare le proprie asserzioni su prove reali: «Deve dare soddisfazione comportarsi come un rigoroso scienziato, con dati noti su cui basare le proprie conclusioni».⁸

⁵ Cf. Niebuhr R., LNTC (1915), p. 3.

⁶ Cf. Niebuhr R., LNTC (1915), pp. 1-2.

⁷ Cf. Niebuhr R., LNTC (1920), pp. 32-33.

⁸ Cf. Niebuhr R., LNTC (1919), p. 24.

Dinnanzi al moribondo il giovane pastore si sentiva ridicolo ed inutile, proprio come «un uomo di medicina di altri tempi scaraventato nel XX secolo».⁹ La realtà che lo circondava gli appariva per certi versi più comprensibile se filtrata attraverso le «cool analyses» dello scienziato. Con ciò Niebuhr non intendeva tuttavia accettare certe «ossessioni deterministiche della scienza moderna».¹⁰ In questa difficile situazione egli si preoccupava soprattutto di non cadere nel sentimentalismo di molti pastori protestanti. E proprio in tal senso l'autore, scrutando la realtà, riteneva necessario avvalersi anche della ragione scientifica. La storia, scriveva Niebuhr, viene fatta, dopotutto, più dallo «statesman» che dal profeta.

Chiuso entro i confini di una condizione storica di cui egli non sapeva misurare le dimensioni reali ed umane, resosi peraltro conto della irrilevanza pratica dell'idealismo moralistico liberale, Niebuhr si lasciò sospingere, almeno inizialmente, dalla forza degli eventi, aiutandosi più con il buon senso, che con la teoria. Accadde così che il suggerimento realistico della situazione sociale e politica incontrata a Detroit diventò per lui a poco a poco così pressante, da condizionare anche il suo sistema teoretico e da allargare lo iato tra «l'idealismo senza compromessi di Cristo e la morale corrente».¹¹

In diversi passi del diario Niebuhr espresse una crescente delusione verso il modo di vivere americano, la «rispettabilità» del ceto medio e la sua avidità di ricchezza. Dopo la morte di un vescovo progressista egli annotava sconsolato: «... Eppure, temo si debba ammettere che egli non cambiò l'atteggiamento predominante nella società industriale di Detroit, nemmeno di un po'».¹²

Passando poi ad analizzare le cause dei mali sociali, egli parlava del suo apostolato come «lotta necessaria, quanto futile».¹³ Anche l'azione della Chiesa non gli sembrava offrire

⁹ Cf. Niebuhr R., LNTC (1919), p. 24.

¹⁰ Cf. Niebuhr R., DCNR (1927), p. 10.

¹¹ Cf. Niebuhr R., LNTC (1926), p. 114.

¹² Cf. Niebuhr R., LNTC (1924), p. 72.

¹³ Cf. Niebuhr R., LNTC (1924), p. 73.

risposte concrete alla propria ricerca di certezze ¹⁴ e Niebuhr ne denunciava la mancanza di aggiornamento dottrinale e pastorale, accusandola di non dedicarsi sufficientemente a garantire la giustizia nei rapporti sociali. Egli riteneva inoltre che la Chiesa non fosse sufficientemente «rappresentante del regno di Dio»¹⁵ in una civiltà industriale. «Perché la Chiesa non dà suggerimenti specifici per l'applicazione di un'etica cristiana alle difficoltà quotidiane?».¹⁶

Esisteva peraltro uno stretto nesso fra la linea sociale perseguita dalla chiesa americana e gli interessi dei ceti medi: «Le chiese americane sono nel complesso interamente perpestrate dagli interessi e dai pregiudizi delle classi medie. Credo che sia un ottimismo infondato aspettarsi da loro un serio contributo alla riorganizzazione della società».¹⁷

Concludendo quindi si può dire che a Detroit si fece strada nell'animo del teologo americano una visione dell'uomo e della storia più realistica e non priva di tinte drammatiche. In una fase storica in cui la confusione intellettuale caratterizzava sempre più l'intera cultura moderna americana, l'indagine dell'autore procedeva attraverso continui dubbi. «Che cosa è moderno e che cosa è antiquato?»¹⁸, si chiedeva Niebuhr disorientato. Per diversi anni egli non seppe dare una risposta soddisfacente alla sua ricerca. Le sue osservazioni rispecchiarono la difficoltà di giungere a nuove sintesi. «Si è sempre tentati ad essere troppo ribelli o troppo tradizionalisti».¹⁹ Nonostante ciò Niebuhr non rinunciò né al suo impegno sociale, né alla sua missione pastorale. La sua esperienza in una comunità ecclesiale anzi, fu molto positiva, perché proprio dal contatto con la povera gente della sua parrocchia venne a poco a poco ravvivata la fede nel suo

¹⁴ È opportuno ricordare che sino al XIX secolo il protestantesimo americano rimase in gran parte un fenomeno rurale. Il suo individualismo economico corrispondeva bene alla mentalità tipica dell'agricoltore, mentre la sua etica bene si adattava allo spirito del piccolo proprietario. Le sue stesse preoccupazioni sociali tradizionali (istruzione popolare, antialcoolismo, posizione della donna) rispondevano all'orizzonte mentale di una società agricola e di piccoli centri urbani.

¹⁵ Cf. Niebuhr R., LNTC (1924), p. 73.

¹⁶ Cf. Niebuhr R., LNTC (1925), p. 75.

¹⁷ Cf. Niebuhr R., LNTC (1926), p. 112.

¹⁸ Cf. Niebuhr R., LNTC (1924), p. 71.

¹⁹ Cf. Niebuhr R., LNTC (1926), p. 104.

cuore di giovane pastore. E fu nello svolgimento dei suoi doveri parrocchiali che Niebuhr intravide nella preghiera un significato più autentico. Tutto ciò non eliminò certo il carattere problematico della sua ricerca; valse comunque a salvare la sua vita da soluzioni troppo pessimistiche o solo scettiche. «Mi salvo dal cinismo conoscendo le persone e conoscendole a fondo. Se vedessi l'umanità solo da una prospettiva distante e superiore non potrei salvarmi dalla misantropia. Ritengo che la ragione di ciò sia semplice e cioè che la gente non è capace di avere autentici rapporti umani in orizzonti troppo ampi».²⁰

A questo punto appare più chiaro in che senso si possa parlare delle difficoltà incontrate da Niebuhr nel rinvenire, dopo gli anni degli studi a Yale, nuove radici ideali e culturali, nonché nuove certezze. Non c'è da stupirsi se negli anni di pastorato a Detroit, nell'impatto con la dura realtà sociale, il problema centrale del pensiero niebuhriano divenga quello della *giustizia*. Si presenta tuttavia un quesito: nell'affrontare le contraddizioni fra la realtà e l'ideale cristiano, come impostare il problema? Ed in quale prospettiva inserirlo?

La risposta a queste domande deve necessariamente venire articolata in due punti, a causa della sua complessità.

1. È da dire anzitutto — come risulta anche dai passi sopra citati e risalenti al periodo 1915-1926 — che l'autore fa chiaramente trasparire l'esigenza di adeguare il sistema della fede ottimistica tradizionale alle istanze della realtà dell'uomo moderno, in modo da evitare la caduta nel conformismo e l'emarginazione della religione dalla società contemporanea. Di qui proviene l'atteggiamento critico, sempre più acuto nel corso degli anni '20, nei confronti dell'ottimistica visione religiosa liberale. Il liberalismo religioso, scriveva Niebuhr nel 1925, «apprezza troppo poco la tragedia della vita per capire la croce»;²¹ in tal modo esso rischia di annullare il significato drammatico del dualismo terra-cielo, assorbendo ed inquinando il cristianesimo con le strutture socio-politiche esistenti.

²⁰ Cf. Niebuhr R., LNTC (1926), p. 94.

²¹ Cf. Niebuhr R., LNTC (1925), p. 85.

In altri termini il nostro autore, già prima del 1926, accusava implicitamente il protestantesimo liberale di non aver saputo affrontare il *problema della giustizia in termini realistici*. C'è da chiedersi però, se quella di Niebuhr fosse davvero un'accusa fondata.

Per rispondere a questo interrogativo è necessario esaminare la relazione esistente fra teologia liberale e problematica sociale. Essa va cercata soprattutto nei temi dell'*antropologia*, dell'*immanenza* e del *regno di Dio*.

La questione è sintetizzabile in tre tesi:

a) È nella forza interiore dell'uomo, in quanto *imago Dei*, che risiede la capacità di dare un significato e di imprimere una direzione alla realtà che si evolve. In quanto tale, e cioè in quanto risultato dell'azione creativa di Dio, l'uomo è degno di rispetto e considerazione ed i vari tipi di società devono essere valutati sulla base della loro capacità di rispettare e salvaguardare ogni singola personalità umana. Dunque, un sistema industriale che abbruttisce la persona e rinuncia ai valori morali in nome della logica del profitto non può essere considerato cristiano. Allo stesso modo una struttura politica che nega l'uguaglianza dei diritti non è semplicemente antidemocratica, ma anche anticristiana.

b) È nell'accettazione del connubio fra finito ed infinito, divino ed umano, che si può manifestare tutta la potenza dell'azione divina. Questa convinzione (incoraggiata dalla filosofia idealistica), che tende ad eliminare lo iato esistente tra sacro e profano, porta a valorizzare l'impegno sociale e a spianare la strada per una applicazione diretta dei principi sociali all'intero corpo sociale. In questa visione Dio si trova all'interno della società ed ivi realizza i suoi disegni. Tale soluzione, unitamente alla dottrina evoluzionista, comporta un sostanziale ottimismo nei confronti dei problemi sociali e della storia in generale.

c) È il concetto di «regno di Dio», come è stato espresso nella vita e negli insegnamenti di Gesù, che rappresenta la categoria più adatta ad esprimere la concezione cristiana di una comunità di persone autenticamente redente; esso è inoltre il mezzo più adeguato per fornire un'interpretazione pienamente cristiana della storia. Usando le parole di W.A. Brown: «Per regno di Dio intendiamo quella società di persone redente, di cui Cristo è nello stesso tempo l'ideale ed

il mediatore; e inoltre quell'unione dei suoi membri, l'uno con l'altro e con Dio, nella comunione dell'amore santo, realizzata progressivamente nella storia; ciò costituisce lo scopo dell'esistenza del mondo».

Già limitandosi a questa breve disamina (e accettando di correre il rischio di un certo didatticismo, o comunque di una certa semplificazione) emergono sufficienti motivi per condividere le accuse di scarso realismo, indirizzate da Niebuhr al protestantesimo liberale. È evidente infatti, come in questa particolare prospettiva religiosa si faccia strada una visione perfettistica della realtà, che rischia di ridurre a momenti di puro gioco dialettico gli elementi più vivi e le contraddizioni più tragiche della storia umana. La dimensione ottimistica di tale concezione sul piano sociale deriva essenzialmente dalla diretta presenza dell'assoluto divino nella storia e dalla conseguente fusione dei piani del tempo e dell'eternità, che viene a negare il principio della finitezza umana. Ecco perché si può condividere la posizione di Niebuhr, quando accusa il protestantesimo liberale di scarsa concretezza e di inefficace idealismo nell'affrontare *realisticamente* i problemi morali e sociali dell'era industriale.

2. Resta ora da vedere se il pensiero di Niebuhr, divenuto cosciente del rapporto di contraddizione fra la fede ed il mondo, abbia poi chiarito adeguatamente il significato di questa antinomia fra ideale e realtà. Solo in questo modo sarebbe stato possibile, a nostro avviso, superare il perfettismo e l'ottimismo sociale del liberalismo religioso e, allo stesso tempo, impostare il problema della giustizia in una prospettiva teoricamente più solida.

In realtà Niebuhr (e tale verità appare evidente per chi legga con attenzione le pagine del suo diario) scoprì sì il conflitto fra l'essere ed il dover essere, fra ciò che l'uomo è e ciò che ci si aspetta da lui, ma non riuscì a proporre poi una riflessione ad ampio respiro, capace di affrontare in termini nuovi il problema dell'uomo, sia nella sua veste personale, che nel suo rapporto con gli altri all'interno della storia.²² Ciò

²² A riprova del semplicismo che caratterizza talune affermazioni teologiche del giovane Pastore possiamo citare un breve passo del suo diario: «It is not easy to define the God idea... God is like Jesus... the ultimate nature of reality cannot be grasped by science alone; poetic imagination is as necessary as scientific precision». Cf. LNTC (1926), pp. 120-121.

che gli stava a cuore era l'immediata e concreta possibilità di vivere eticamente nella civiltà moderna; per questo, una volta individuate certe contraddizioni egli pretese di risolverle proponendo semplicemente un più marcato impegno sociale. Se in un primo momento Niebuhr pose l'accento su una rinnovata disposizione critica personale, capace di unire «l'atteggiamento poetico a quello scientifico, l'orientamento mistico a quello analitico»,²³ più tardi maturò in lui l'esigenza di operare all'interno di un movimento cristiano, in grado di incidere positivamente sulla realtà sociale. Per questo Niebuhr si trovò allineato durante gli ultimi anni del suo pastorato a Detroit sulle posizioni del *Social Gospel*. Comprendere la situazione sociale, illuminarla e cercare di trasformarla mediante il Vangelo: questo fu il compito che Niebuhr percepì sempre più chiaro e che si prefisse di attuare nella comunità di Detroit. Il regno di Dio, in conclusione, non apparteneva ad un altro mondo, ma già a questo.

Sino a dove il pensiero di Niebuhr uscì realmente dalle categorie della vecchia teologia liberale, seguendo le impronte del *Social Gospel*? Per rispondere compiutamente a tale domanda è necessario verificare le linee essenziali della critica niebuhriana al conservatorismo²⁴ e all'individualismo presenti nel protestantesimo liberale americano, come essa si esprime negli anni fra il 1926 ed il 1928.

III.2. Does Civilization Need Religion? (1927)

La posizione critica di Niebuhr nei confronti del protestantesimo liberale americano trovò una sua prima compiuta elaborazione nell'opera del 1927, intitolata *Does Civilization Need Religion?* (La civiltà ha bisogno della religione?). In essa l'autore accusava il liberalismo religioso di non aver saputo prendere sul serio la contraddizione fra il dinamismo sociale, dominato dagli interessi egoistici, ed il precetto

²³ Cf. Niebuhr R., LNTC (1924), p. 57.

²⁴ Va sottolineato come il *Theological Liberalism* non implichi necessariamente una posizione altrettanto avanzata sul piano politico. A questo proposito cf. LNTC (1924), p. 62.

evangelico dell'amore. La sua palese impotenza a misurarsi con l'ingiustizia sociale non era che la conseguenza storica del suo astratto moralismo, le cui radici Niebuhr rinveniva in sorgenti culturali diverse: nella tradizione puritana, nella valutazione sentimentale della natura umana compiuta da Rousseau e da tutto il romanticismo, infine nell'evoluzionismo ottimista di Darwin, Spencer e Fiske.

Sarebbe comunque un errore pensare ad una critica basata su un rigido dualismo fra cultura moderna e certezza interiore. In realtà, senza un reciproco e proficuo scambio fra queste due dimensioni, sosteneva l'autore, l'esposizione della fede diventa letterale ed allegorica.

Ma il punto essenziale per comprendere lo scritto del 1927 non va tanto ricercato in un'organica e brillante trattazione di carattere teorico; esso consegue piuttosto dalle finalità pratiche che animarono l'analisi del giovane Niebuhr. Egli riteneva infatti che la prima istanza della religione non dovesse essere la «traduzione» teologica in senso moderno, ma la promozione continua di un divenire essa stessa strumento di rinnovamento sociale. Niebuhr affermava esplicitamente ciò scrivendo che «la prova decisiva per ogni religione sta nella sua capacità di promuovere un impegno etico basato sul rispetto per la persona».²⁵

Di qui proveniva la sua convinzione, secondo cui l'irreligiosità delle masse nell'età moderna dipendeva in grande misura dal fatto che la religione non era stata in grado di infondere una coscienza morale alla società. Davvero in quest'opera Niebuhr batté la strada di un disinvoltato pragmatismo; manifestò poi esplicitamente la propria «disapprovazione nei confronti dei teologi liberali, così presi dallo sforzo di riformare dottrinalmente la religione, da non prestare alcun interesse alle ingiustizie sociali, che dovrebbero sfidare la loro coscienza».²⁶ Che cosa è infatti, si chiedeva l'autore, la vera questione per l'uomo moderno, se non quella di una società che sia al servizio dell'uomo (e non viceversa)?

Lasciando che fossero il tempo stesso ed il progresso naturale a risolvere i problemi della giustizia sociale, il

²⁵ Cf. Niebuhr R., DCNR, p. 31.

²⁶ Cf. Niebuhr R., LNTC (1927), p. 153.

liberalismo moderno diventava prigioniero di una visione monistica della realtà, che annullava un aspetto essenziale per la vitalità dello spirito religioso: «l'aspetto tragico della vita».²⁷ Non è dunque fuori luogo, concludeva Niebuhr, parlare del liberalismo religioso come di «un atteggiamento religioso che si integra perfettamente nel mondo».²⁸

La critica niebuhriana non polemizzava però solo contro la teologia liberale. Secondo l'autore infatti, la medesima etica individualistica caratterizzava l'ortodossia luterana e quella calvinista, le quali pur sfuggendo al rischio di venerare lo strumento storiografico, rendevano vano ogni sforzo di rinnovamento sociale in seno alla storia.

Del luteranesimo Niebuhr criticò anzitutto il conservatorismo politico: «Il luteranesimo è in seno al protestantesimo la via che conduce a disperare del mondo e a rivendicare la vittoria dell'ideale religioso, senza opporsi alla logica del mondo».²⁹

A differenza del luteranesimo, «nemico del mondo», il calvinismo riusciva invece ad adeguarsi pienamente al mondo. La sua debolezza stava proprio nella «fiducia senza limiti nel potere che le virtù individuali hanno di affermarsi nel mondo e di trasformare la società».³⁰ Quest'eccessiva fiducia contribuiva al «rilassamento delle norme morali sulle istituzioni sociali e alla secolarizzazione della società».³¹

In altre parole Niebuhr riteneva, senza per questo negare le positive istanze dei primi riformatori, che il protestantesimo moderno avesse perso, col tempo, lo spirito più autentico della sua tradizione originaria. «Qualunque possa esser stato il vano fervore dei primi riformatori, il protestantesimo ha accettato alla fine il principio del "laissez faire"....».³²

Sulla base di tali motivazioni, in piena antitesi con la religiosità ufficiale dell'epoca, il nostro autore cercò di progettare l'ideale di una via nuova, che costituisse un antidoto agli estremismi del sentimentalismo liberale e del

²⁷ Cf. Niebuhr R., DCNR, p. 205.

²⁸ Ivi, p. 177.

²⁹ Ivi, p. 110.

³⁰ Ivi, p. 101.

³¹ Ibid.

³² Ivi, p. 95.

«cinismo» marxista. Questa via venne individuata, se pur vagamente, in un «coraggioso idealismo morale», che fosse al tempo stesso «sofisticato e naïve»,³³ capace non solo di comprendere nella fede l'esistenza umana, ma anche di fornire strumenti per indagare e pianificare scientificamente situazioni e progetti umani. Prospettando una simile convergenza di metodi differenti, che si condizionassero e compensassero a vicenda, Niebuhr faceva capire che la scienza, da sola, non poteva bastare. «Lo sviluppo eccessivo di uno spirito critico può condurre facilmente all'illanguidimento dello spirito religioso».³⁴ In altri termini: se per un verso la fede religiosa non doveva mai divenire astratta e banale (ad esempio misconoscendo i condizionamenti che agiscono sull'uomo e su ogni suo prodotto culturale), d'altra parte nessuna scienza, nemmeno la psicologia o la sociologia,³⁵ per quanto utile ai fini di una conoscenza più profonda del complesso mondo umano, poteva spiegare la realtà in maniera esaustiva. Giacché «la personalità umana non può venir compresa né in termini meramente deterministici, né secondo schemi unicamente fideistici».³⁶

In sostanza Niebuhr, muovendo da una interpretazione dinamica della realtà, faceva intuire la necessità di un ulteriore allargamento di prospettiva, che desse alla realtà storica ed umana una più concreta significazione.

Nei capitoli conclusivi di *Does Civilisation Need Religion?* l'analisi sembra farsi più sottile e concreta, come per cercare un'apertura verso nuove posizioni speculative. L'aspetto più interessante, a nostro avviso, è dato dall'attenzione che Niebuhr rivolse ad una visione dinamicamente dualistica della realtà,³⁷ «più potente del monismo tradizionale».³⁸ A questo proposito egli scriveva: «L'unica alternativa valida al

³³ Cf. Niebuhr R., LNTC (1927), p. 133.

³⁴ Cf. Niebuhr R., DCNR, p. 223.

³⁵ Fra i rappresentanti degli studi psicologici e sociologici Niebuhr cita frequentemente Weber, James, Troeltsch e Watson.

³⁶ Cf. Niebuhr R., DCNR, p. 183.

³⁷ Nel sostenere la necessità di un «qualified dualism» Niebuhr riconosce di essere stato influenzato positivamente dalla religione ebraica. In LNTC (1928), p. 187 egli scriveva: «Sono colpito dalla maggiore sensibilità della coscienza ebraica verso i problemi sociali».

³⁸ Cf. Niebuhr R., DCNR, p. 213.

monismo e al panteismo che identificano Dio con il mondo, il reale con l'ideale, è un'interpretazione dualistica della realtà, che mantenga una certa reciproca distinzione fra i termini e non li risolva l'uno nell'altro». ³⁹ Giungendo ad un più cosciente riconoscimento della conflittualità esistente nel mondo, Niebuhr precisava poi: «Un assoluto dualismo...fra bene e male non è né possibile, né necessario; ciò che importa è che sia resa giustizia al fatto che ... l'ideale contenuto in ogni realtà è anche in lotta con questa». ⁴⁰

A tutti gli uomini di buona volontà spettava dunque il compito di allargare il campo di incidenza dell'ideale, nella consapevolezza che la lotta per rinnovare il mondo «è reale, ma non priva di speranza». ⁴¹

Le modalità pratiche per la realizzazione di questo progetto non sono facilmente reperibili nell'opera del 1927. Niebuhr si limitò ad auspicare la necessità che all'interno della Chiesa si formasse un movimento di laici, capace di agire nella società come «lievito fra la gente». Esso avrebbe dovuto farsi interprete di una religiosità rinnovata, in grado di confrontarsi con il dramma della storia. «Il nuovo ascetismo deve in poche parole essere nel mondo, ma non del mondo... Deve produrre dei tecnici temprati nello spirito... deve essere autenticamente scientifico... nella conquista del mondo naturale e autenticamente religioso nel reperimento di una nuova base per la felicità umana». ⁴²

Il tema della redenzione tornava così ad innestarsi su quello di un'etica sociale impegnata. Le pagine conclusive dello scritto attestano già il pragmatismo del Niebuhr maturo. «La conversione di vita che più è necessaria — scriveva Niebuhr — è quella che modificherà i rapporti sociali ed economici in cui gli uomini vivono», ⁴³ rivolgendosi con particolare attenzione alle classi meno agiate.

Questo è a grandi linee il contenuto della prima importante opera niebuhriana. A questo punto possiamo con maggio-

³⁹ Ivi, p. 194.

⁴⁰ Ivi, p. 200.

⁴¹ Ivi, p. 218.

⁴² Ivi, p. 229.

⁴³ Ivi, p. 232.

re opportunità riconsiderare la domanda che ci siamo posti inizialmente: è davvero quella di Niebuhr un'opera di convergente messa in atto di nuovi moduli culturali?

Ebbene, a noi sembra che in realtà il suo progetto non sia riuscito a slegarsi dalle categorie culturali del liberalismo religioso. Certo, la disarticolazione fra ideale e prassi è ormai così segnata, che le norme etiche cristiane, di fronte alla vita di ogni giorno, appaiono all'autore «sempre un po' assurde».⁴⁴ Tuttavia la sua analisi rimane nel complesso abbastanza inserita negli schemi del protestantesimo liberale. Nonostante lo sforzo infatti, di comprendere il problema della giustizia in un contesto culturale che rispetti maggiormente l'intensità drammatica delle difficoltà sorte con lo sviluppo industriale, la posizione di Niebuhr condivide ancora con il liberalismo teologico i seguenti tre presupposti:

a) L'applicazione diretta dei principi evangelici alla ricostruzione della società. Ciò implica che la funzione dei programmi economici, sociali e politici debba fondarsi sui concetti di amore, cooperazione, mutualità e servizio.

b) La difesa della compatibilità fra fede cristiana e scienza moderna.

c) La fiducia nella capacità umana di costruire un ordine sociale nuovo.

Integrando queste tesi con le considerazioni precedenti, si può dedurre che l'analisi di Niebuhr, nel tentativo di demistificare la cultura religiosa e laica della società americana negli anni '20, scuote sì il protestantesimo americano dalla sua prevalente interpretazione conservatrice della fede cristiana, ma *non supera l'utopismo ed il perfettismo* della «liberal culture». Un limite questo, che ci pare emergere anche dai passi seguenti: «Non si può formare una natura morale cristiana senza avere un mondo cristiano. Gesù intendeva proprio questo quando insisteva sulla fondazione del regno di Dio ... Se la fabbrica toglie all'uomo i suoi valori morali è necessario trasformarla, sino a quando non sarà in grado di dare bontà morale e felicità... Se la nazione... sacrifica valori eterni per finalità insignificanti, la si dovrà riformare, fino a quando diventerà autentica servitrice della

⁴⁴ Ivi, p. 44.

personalità umana».⁴⁵ Giacché «il futuro della religione e quello della civiltà sono appesi allo stesso filo».⁴⁶

Come non veder in tali affermazioni un Niebuhr ancora prigioniero di suggestioni culturali ereditate soprattutto dal progetto cristiano fatto proprio dal *Social Gospel* e quindi ancora lontano dal fondare la propria antropologia su solide categorie religiose? Basti pensare ai meccanismi di corrispondenza fra impegno ideale e realizzazione mondana or ora intravisti!

Non a caso, molti anni più tardi, il nostro autore riconobbe con un certo imbarazzo che le critiche contenute nella sua prima opera rivelavano molte tracce dell'utopismo di quella cultura liberale che egli contestava apertamente.⁴⁷

Ma intanto, nel decennio post-bellico, l'indagine niebuhriana sul problema del rapporto fra fede cristiana e realtà quotidiana avanzava abbracciando sempre più il secondo termine di paragone. Non c'è da stupirsi se alla fine l'esperienza di Detroit divenne il giudice più severo della pretesa di affidare al cristianesimo la risoluzione dei problemi pratici della civiltà industriale moderna.

III.3. Il periodo 1928-1932

Dopo la stesura della prima opera Niebuhr si sforzò di precisare il senso della sua rivolta, peraltro sempre più esplicita, contro tutto ciò che si definisce generalmente come «cultura liberale».

L'autore non giunse con ciò ad un nuovo metodo di pensiero, né in campo religioso, né in campo sociale; sebbene egli fosse ora più consapevole del fatto che il mondo è carico di tensioni non risolvibili razionalmente, non definì ancora chiaramente i poli della tensione. Attestò semplicemente l'impotenza di ogni etica fondata sull'amore dinnanzi alla crisi della civiltà industriale. La sua sensazione interiore di vanità, resa ancora più corrosiva da un *irrisolto perfetti-*

⁴⁵ Cf. Chrystal W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, o.c., pp. 172-175 (1926).

⁴⁶ Cf. Niebuhr R., DCNR, p. 17.

⁴⁷ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 51.

smo, divenne chiara: «Quando si ha a che fare con problemi sociali si cerca di rendere il più possibile attivo il principio dell'amore, ma non si riesce a sfuggire alla conclusione che la società è di per sé inumana e che l'ideale cristiano non può mai essere più del lievito, nella vita collettiva ... Qualsiasi prematura fiducia nella vittoria finale di un'etica cristiana finirà con l'appannare le coscienze. L'industria moderna, ed in particolare l'industria americana non è affatto cristiana».⁴⁸

Nel 1928 Niebuhr decise di lasciare Detroit per intraprendere la carriera universitaria. Non sarà inutile ricordare a questo proposito che nell'autobiografia egli commentò questa scelta con le seguenti parole: «Si trattò di un'avventura temeraria perché le mie letture degli anni precedenti non erano state sistematiche e non possedevo una competenza specifica ...nel campo della teologia cristiana».⁴⁹ Negli anni della maturità Niebuhr confessò che, dopo essersi stabilito allo *Union Theological Seminary*, gli occorre un intero decennio per pensare ed elaborare la sua posizione nei confronti di questioni fondamentali, come le relazioni tempo-eternità, Dio-uomo, fede-critica scientifica.

Nel 1929 la «grande crisi» si abbatté sugli Stati Uniti. In mezzo allo smarrimento generale moltissimi incominciarono a nutrire seri dubbi sulla capacità di resistenza del sistema economico di quel tempo. Anche Niebuhr si impegnò, con molti altri, a fornire proposte di soluzione, sviluppando il proprio pensiero in una prospettiva sempre più politica. Chi volesse però partire di qui per considerare il momento propositivo dell'analisi niebuhriana rimarrebbe deluso; giacché troverebbe solo una vaga ed incerta apologia del «profeta moderno» quale «tecnico capace di trasformare la realtà nei termini del proprio ideale».⁵⁰

A partire dal 1929 la crisi del sistema economico americano diventò sempre più profonda e di tale situazione risentì nell'arco di pochi anni anche il tradizionale ottimismo nazionale. Nel 1931 Niebuhr ammetteva sconsolato: «Guarda a quei valori in nome dei quali i nostri padri sono vissuti e

⁴⁸ Cf. Niebuhr R., LNTC (1928), p. 197.

⁴⁹ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 53.

⁵⁰ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 71 (1930).

vedi come ora si sono estinti!». ⁵¹ La delusione di Niebuhr era peraltro condivisa dalla grande maggioranza del popolo americano, che vedeva crollare dinnanzi a sé la tensione ottimistica dominante nei decenni precedenti. Ci paiono significativi alcuni passi del quadro conclusivo tracciato da M. Curti sul clima sociale e culturale di quel tempo: «...Allora fu naturale che un numero sempre maggiore di intellettuali esprimesse il senso generale di allarme e mettesse in dubbio la capacità del sistema economico di resistere alla crisi. Questi dubbi trovarono vasta eco nei romanzi, nelle commedie e nelle recensioni critiche, nella rinascita della letteratura polemica, nei vari gruppi di discussione e nei ritrovi pubblici... Molti dichiararono che un grande ciclo economico si era concluso; che non c'era possibilità di recupero nel vecchio senso della parola; che il capitalismo come lo si conosceva finora, era morto... La situazione provocò paure enormi... anche la fiducia nella scienza, come chiave automatica della felicità, diventò sempre più debole». ⁵²

È anche vero però che i nuovi problemi tanto incalzanti provocarono un risveglio di idee, così che il quarto decennio del secolo appare in America caratterizzato da un approfondimento del pensiero sociale, da una nuova impostazione di ricerca metodologica. Si andarono affermando nel mondo della cultura nuovi indirizzi che, contrapponendosi all'idealismo che aveva costituito la base del tessuto liberale, si vollero qualificare per un maggiore *realismo*.

A provocare infinite discussioni nei circoli intellettuali fu anzitutto l'analisi marxista. Scrive in merito M. Curti: «I marxisti con dogmatismo fiducioso sostenevano che il capitalismo si trovava nello stadio finale di collasso, che la classe media era praticamente scomparsa come tale, che il proletariato era finalmente insorto e che sarebbe stato già pronto per un'azione rivoluzionaria e che, in ogni caso, le proposte di rinnovamento non avrebbero avuto alcuna efficacia». ⁵³

Anche nel campo più propriamente religioso-teologico non si rimase indifferenti alla crisi ed alla ricerca di sicurezza.

⁵¹ Cf. Chrystal W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, o.c., p. 228 (1931).

⁵² Cf. Curti M., *Storia della cultura e della società americana*, o.c., pp. 703-710.

⁵³ Ivi, p. 715.

Un collega di Niebuhr, John C. Bennett scrisse a questo proposito: «La principale lezione teologica che appresi durante gli anni '30 è ora diventata un luogo comune; essa fu l'inadeguatezza delle concezioni ottimistiche dell'uomo e della storia, che erano state assunte acriticamente da un precedente liberalismo teologico».⁵⁴ In quegli anni fu di grande importanza per il pensiero teologico americano la diffusione della *teologia dialettica* europea.⁵⁵ Un quadro sintetico sulla caratterizzazione americana assunta da quest'ultima ci viene offerta da A. Giussani, che fra l'altro scrive: «D'importanza decisiva per il pensiero teologico americano doveva essere, negli anni '30, l'importazione e la diffusione dell'esistenzialismo teologico europeo. Barth comparve sulla scena con una traduzione che Douglas Horton (1891-1968) fece del *Das Wort Gottes und die Theologie* nel 1928. La discussione si alimentava nel 1929 con *The Theology of Crisis* di Brunner. L'opera kierkegaardiana trovava un traduttore e divulgatore eccellente in Walter Lowrie, uno dei pionieri del nuovo indirizzo in *Our Concern with the Theology of Crisis* (1932) — che seguiva il volume di Wilhelm Pauck, *Karl Barth: Prophet of a New Christianity?* (1931) —, impegnato favorevolmente, anche se criticamente, con il radicale mutamento di accenti teologici. L'antiliberalismo, nella versione non barthiana di Paul Tillich, otteneva ospitalità nella letteratura americana con la traduzione ad opera di H. Richard Niebuhr del volume *Die religiöse Lage der Gegenwart* col titolo *The Religious Situation* (1932). La nuova scuola svedese di G. Aulen e A. Nygren con la sua luterana rilevanza ebbe felice interprete in *Swedish Contributions to Modern Theology* (1939) di Nels Ferré».⁵⁶

⁵⁴ Tale citazione si trova in Giussani A., *Teologia protestante americana*, o.c., p. 118.

⁵⁵ Raramente nella storia della teologia europea l'inizio di un'epoca nuova è così nettamente segnato come quello della cosiddetta *teologia dialettica*. Il celebre *Römerbrief* di K. Barth apparve nel 1919. L'autore divenne in pochi anni il leader di un grande movimento di rinnovamento teologico. La teologia liberale veniva accusata di essere psicologizzante e storicizzante; Barth, al profondo rispetto della storia contrappose la venerazione della parola di Dio, alla teologia della coscienza umana la teologia della rivelazione divina. Il teologo asseriva così l'esistenza di un'assoluta discontinuità tra Dio e la creatura, fra la fede e la ragione, fra la rivelazione e l'esperienza.

⁵⁶ Cf. Giussani A., *Teologia protestante americana*, o.c., p. 124.

La cultura americana, ancorata da sempre ad un suo equilibrio ideale, rigettò talune posizioni europee di assoluto contrasto tra fede e ragione, fra Dio e creatura, sforzandosi, generalmente, di cercare dei punti di contatto fra i due poli del naturale e del trascendente.⁵⁷ La cosiddetta «teologia della crisi» europea rimase comunque alla base del nuovo indirizzo «neo-ortodosso», affermatosi nella teologia americana degli anni '30. Con ciò la trascendenza di Dio, la realtà del peccato ed il conseguente giudizio sulla natura umana tornarono ad essere idee dominanti, in polemica soprattutto con l'immanentismo liberale.

È necessario comunque sottolineare con vigore come Reinhold Niebuhr, nonostante un diffuso luogo comune in proposito, non si sia mai sentito incluso idealmente nella categoria dei «neo-ortodossi».⁵⁸ Caratterizzato da una sensibilità particolare ai problemi etico-sociali, il pensiero del nostro autore continuò ad evolversi originalmente, pur subendo indiscutibilmente l'influenza di taluni esponenti del nuovo indirizzo.

III.4. Moral Man and Immoral Society (1932)

Superare i presupposti fondamentali dell'ottimismo culturale americano per affrontare più concretamente il problema della giustizia, era quanto Reinhold Niebuhr aveva sottolineato nel corso degli anni '20. L'esperienza della crisi economica mondiale del 1929, vissuta dopo ben tredici anni di attività pastorale a Detroit, contribuì a far maturare in lui una valutazione ancora più realistica e pragmatica della società.⁵⁹

⁵⁷ Perciò, più che Barth, gli americani trovarono comprensibile E. Brunner, che nel suo scritto *Natur und Gnade* (1934) ammise l'esistenza di un «Anknüpfungspunkt» fra tempo ed eternità. Brunner fra l'altro insegnò in diverse università degli Stati Uniti.

⁵⁸ In un articolo pubblicato su «Christian Century» il 13 dicembre 1928 dal titolo *Barth - Apostle of the Absolute* Niebuhr scriveva che era quasi impossibile accettare il pessimismo barthiano «without tempting the soul to despair of history and take a flight into the absolute...».

⁵⁹ In Chrystal W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, o.c., p. 228 (1931) Niebuhr parla della necessità di una «realistica interpretazione dell'uomo, della storia e dei fatti sociali».

Agli inizi degli anni '30 tutte queste tensioni si riflessero in una delle opere più incisive dell'intera produzione niebuhriana: *Moral Man and Immoral Society*⁶⁰ (Uomo morale e società immorale). In tale opera l'autore approfondì in maniera singolare la sua problematica etico-sociale iniziale, per procedere poi ad una decisa valorizzazione della posizione marxista.⁶¹ Naturalmente lo scritto non passò inosservato. Suscitò vasto scalpore e dure polemiche, tanto che la impressione che fece in America fu addirittura paragonata a quella suscitata in Europa dal *Römerbrief* di Barth. Ciò non deve stupire. In quest'opera dai toni fortemente polemicici Niebuhr non sferrava infatti soltanto un ulteriore attacco ai programmi del liberalismo laico, ma esplicito obiettivo della sua polemica diveniva ora anche il «moralismo» del *Social Gospel*.

Proprio nell'ambito di questa ulteriore revisione della fede tradizionale Niebuhr ravvide la possibilità di impiegare, come metodo politico, la dottrina marxista sul tema spinoso della giustizia. Le prospettive teoriche di una simile valorizzazione sono indubbiamente ancora oggi assai stimolanti ed emergeranno chiaramente dall'esposizione dell'impianto generale che sorregge l'opera.

La tesi dalla quale mosse il nostro autore è quella di una precisa distinzione fra il comportamento etico e sociale dei singoli individui e l'atteggiamento dei gruppi sociali. Egli considerava una delle tragedie dello spirito umano «l'incapacità (dello spirito umano) a conformare la vita collettiva agli ideali personali. Come individui, gli uomini ritengono che sia giusto amarsi e servirsi reciprocamente e trattarsi con giustizia. Come gruppi razziali, economici e nazionali essi, finché possono, pensano solo a se stessi».⁶²

Pur senza approfondire i fondamenti teologici della sua ricerca, nell'opera del 1932 Niebuhr si sforzò di chiarire tale antinomia⁶³ soffermandosi anzitutto, con maggiore insistenza

⁶⁰ Di quest'opera le edizioni Jaca Book di Milano hanno approntato la traduzione italiana eseguita da R. Ronza nel 1968. Ad essa si fa riferimento nelle citazioni del presente lavoro.

⁶¹ L'arco di formulazioni teoriche che Niebuhr sottopone a disamina è quello che collega Marx, Lenin e Trotskij.

⁶² Cf. Niebuhr R., MMIS, p. 16.

⁶³ Nella prefazione all'edizione americana del 1960 Niebuhr riteneva ancora

rispetto al passato, sul problema della finitezza dell'uomo e sulle sue conseguenze storiche. Affrontando tale problema con il vigore drammatico di chi, per non averlo saputo rimarcare adeguatamente prima, è rimasto infine disilluso e perplesso, Niebuhr scriveva: «La speranza che ci possa essere un giorno una società ideale, in cui ciascuno possa senza alcuna limitazione trarre dall'organizzazione produttiva e sociale quanto gli serve, non tiene in alcun conto i limiti della natura umana. L'uomo avrà sempre abbastanza immaginazione per desiderare più cose del necessario e sarà sempre abbastanza egoista da sentire più urgenti i suoi bisogni che quelli degli altri».⁶⁴

I limiti che sottostanno alla natura umana venivano così sostanzialmente ricondotti da Niebuhr alla presenza del male nell'uomo; il superamento definitivo di contrasti e dissidi era per l'autore soltanto il sogno di idealisti, che imponevano al mondo le loro visioni del mondo. In tutto lo scritto, come ha ben visto A. Giussani, «la realtà inevitabile del male vi è affermata e documentata, contro ogni ottimismo che non veda l'impossibilità esistenziale del passaggio dalla coscienza del bene, che l'individuo ha, alla realizzazione di esso, impossibilità che specialmente nella sfera del collettivo si accusa in modo inesorabile».⁶⁵

Ora, poiché gli uomini sono caratterizzati da impulsi anche egoistici, per porre freno alle ingiustizie sociali e per riorientare il mondo occidentale confuso e disperato, Niebuhr giudicava insufficiente fare affidamento solo sulla persuasione morale e razionale, valida unicamente nelle relazioni interpersonali. I grandi gruppi al contrario, non possono appellarsi ad un'unica coscienza, né hanno un intelletto freddamente raziocinante: sono in definitiva concentrazioni di potere fisico, nelle quali l'egoismo dei singoli membri viene ingigantito. In un simile contesto il tentativo di una realizzazione immediata dell'amore cristiano era per Niebuhr condannato a restare utopia o a trasformarsi in una

valida la tesi sostenuta nell'edizione del 1932, quella cioè relativa alla «fondamentale differenza che corre tra la morale degli individui e quella della collettività».

⁶⁴ Cf. Niebuhr R., MMIS, p. 139.

⁶⁵ Cf. Giussani A., *Teologia protestante americana*, o.c., p. 132.

azione caritatevole, la quale giovava certamente al singolo, ma non risolveva i problemi sociali. Nell'ambito sociale la vera questione era quella della giustizia: «Le scarse possibilità che l'amore ha di risolvere i problemi più ampi e complessi diventano sempre più evidenti mano a mano che si passa dalle normali relazioni interindividuali alla vita dei gruppi sociali... La pretesa dei moralisti religiosi che le nazioni si sottomettano alla legge di Cristo è irrealistica e la speranza che esse vi si sottometteranno è sentimentale... L'amore è un valore più esigente della giustizia».⁶⁶ Guardando in maniera disincantata la realtà Niebuhr precisava poi: «... Il fatto che l'amore sia più difficile da realizzarsi in una società complessa, non lo rende solo per questo socialmente più pregevole del razionale principio della giustizia».⁶⁷ Una conclusione era dunque ovvia: se nella società esistono divergenze di interessi che «tendono a creare diverse filosofie sociali e diversi atteggiamenti politici, che la buona volontà e l'intelligenza possono armonizzare in parte, ma mai del tutto»,⁶⁸ nell'ambito sociale non si richiede altruismo disinteressato, bensì contemperazione razionale dei vari interessi egoistici contrapposti. Il fattore morale può insomma condizionare, ma non eliminare i conflitti sociali. Ma come deve realizzarsi concretamente il tentativo di organizzare la vita della società?

Un anello essenziale nel processo di determinazione degli eventi sociali Niebuhr lo intravede nell'intervento coercitivo statale. Sottolineando come nessuna azione politica potesse prescindere da questo fattore egli scriveva: «Se è vero che nessuno Stato può mantenersi unito solo con la coercizione, è altrettanto vero che senza coercizione non sopravvive... In altre parole l'elemento della coercizione è sempre presente nella politica».⁶⁹ Quest'ultima appariva all'autore come «un campo in cui la coscienza ed il potere si incontrano ed i fattori etici e coercitivi della vita umana si compenetrano e cercano di dare vita a compromessi rozzi e difficili».⁷⁰ Ecco perché

⁶⁶ Cf. Niebuhr R., MMIS, p. 58.

⁶⁷ Ivi, p. 47.

⁶⁸ Ivi, p. 13.

⁶⁹ Ivi, pp. 12-14.

⁷⁰ Ivi, p. 13.

diventava per Niebuhr fondamentale riconoscere i presupposti diversi che stanno al fondo dell'ambito individuale (contrassegnato dal rapporto immediato con Dio) e dell'ambito sociale, in cui per l'appunto subentra anche il «fattore forza». «La storia è un lungo susseguirsi di tentativi mal riusciti di realizzare la desiderata coesione sociale nella giustizia, il cui fallimento fu dovuto di solito al tentativo di eliminare del tutto il fattore forza oppure al tentativo di farvi troppo conto».⁷¹ Il quesito fondamentale che si pone alla società viene ora riformulato da Niebuhr nei seguenti termini: «Come si può risolvere il problema dell'ingiustizia sociale con metodi che diano delle buone probabilità di eliminare ciò che c'è di male nella nostra società attuale, senza distruggere ciò che vi è di degno di essere conservato, e senza che si corra il rischio di sostituire ai vecchi abusi e alle vecchie ingiustizie degli abusi e delle ingiustizie nuove?».⁷²

Si può riassumere la complessa ed articolata risposta di Niebuhr in due punti:

a) È necessaria anzitutto una mentalità nuova, un originale tentativo di intelligenza e di azione cosciente e storica, che si opponga al sogno utopistico di una possibile realtà sociale, immaginata come definitivamente perfetta.

L'uomo collettivo — scriveva Niebuhr — «si deve contentare di mete più modeste ... di una società in cui ci sia abbastanza giustizia ed in cui la coercizione sia sufficientemente non violenta».⁷³ Ed aggiungeva: «Una società razionale darà probabilmente più importanza alla selezione dei mezzi e dei fini per cui la coercizione è accettata, che non alla eliminazione totale del conflitto e della coercizione stessa».⁷⁴

In questa visione l'uguaglianza, intesa come giustizia distributiva, diventava per l'autore «il più razionale supremo obiettivo che una società possa proporsi ... un valore sociale più importante della pace».⁷⁵

Volendo poi fornire un esempio di come il pensiero religioso potesse dare un notevole contributo all'orientamen-

⁷¹ Ivi, p. 22.

⁷² Ivi, p. 121.

⁷³ Ivi, p. 23.

⁷⁴ Ivi, p. 165.

⁷⁵ Ibid.

to ottimale della politica, Niebuhr indicava nel metodo della non-violenza un modo concreto per applicare l'insegnamento cristiano alla sfera politica. Ma con la seguente precisazione: «niente è intrinsecamente immorale, se non la cattiva volontà, e niente è intrinsecamente buono, se non la buona volontà». ⁷⁶ Ed ancora: «Una volta che abbiamo ammesso che il fattore coercizione sia eticamente giustificato anche se, lo concediamo, è sempre moralmente pericoloso, non siamo più in grado di tracciare una linea di separazione netta fra la coercizione violenta e quella non-violenta». ⁷⁷ In un altro passo Niebuhr è ancora più esplicito: «Anche il conflitto e la coercizione non-violenti possono condurre, come di solito accade, alla distruzione di vite e di proprietà... La differenza fondamentale fra la violenza e la non-violenza non è il grado di distruzione causato dall'una piuttosto che dall'altra, ma il carattere aggressivo dell'una ed il carattere negativo dell'altra». ⁷⁸

Le conclusioni dell'autore sono estremamente problematiche e si possono così riassumere: la violenza è giustificata quando è espressione di una perfetta buona volontà morale, anche se la non-violenza, provocando meno risentimento, è di solito un metodo migliore della violenza. «La non-violenza non è altro che un particolare strumento tattico utile per dei gruppi oppressi che sono minoranza e non possono sperare di cessare di esserlo, mentre non hanno la possibilità di disporre di una forza sufficiente ad impegnare i loro oppressori... Si realizza così la giustizia in una misura che né la violenza né la pura persuasione morale possono garantire». ⁷⁹

b) «... È il proletario che predice la catastrofe della società moderna che è potenzialmente la più potente forza di redenzione di cui la società disponga». ⁸⁰

Niebuhr era ben consapevole della carica idealistica e romantica presente nella dottrina di Marx: ⁸¹ «C'è qualcosa di

⁷⁶ Ivi, pp. 123-124.

⁷⁷ Ivi, p. 125.

⁷⁸ Ivi, p. 169.

⁷⁹ Ivi, pp. 176-178.

⁸⁰ Ivi, p. 120.

⁸¹ Cf. ivi, p. 118: «La speranza di poter distruggere i privilegi economici in modo che da ciò derivi un mutamento della natura umana... deve essere probabilmente posta nel novero delle illusioni romantiche». Già nel 1930 Niebuhr aveva scritto: «È inutile protestare contro l'inevitabile in nome di un ideale».

grandioso nella dottrina marxista. È più che una dottrina, è un'interpretazione drammatica ed in qualche misura religiosa del destino del proletariato. La vera importanza di Marx va ricercata in visioni come questa, più che nelle sue concezioni economiche». ⁸² Al marxista, Niebuhr riconosceva comunque un'aderenza storica maggiore di quella del cristiano; l'affermare che «non è al mansueto, ma al debole che viene promessa in eredità la terra» significava «una presa di coscienza della brutalità del conflitto di potere come fatto fondamentale nella storia del genere umano». ⁸³ Il marxista, pur «andando al di là dei limiti posti dalle possibilità razionalmente verificabili» ⁸⁴ è realista quando sostiene che la vera causa dell'ingiustizia sociale è l'iniqua distribuzione del potere nella società; il proletario marxista «non erra affatto nella definizione della meta razionale verso cui la società deve muovere, cioè la giustizia egalitaria, come non erra nel mettere l'accento sui fondamenti economici della giustizia». ⁸⁵ «Resta da vedere se i mezzi di cui egli intende servirsi sono i soli possibili, come egli ritiene, oppure i più efficaci». ⁸⁶

Il giudizio finale veniva così affidato da Niebuhr alla storia stessa. Cadute molte illusioni, rimaneva il fascino di quella marxista, come attestano le parole conclusive di *Moral Man and Immoral Society*: «È un'illusione (quella marxista) di non poco rilievo; infatti la giustizia non può essere realizzata nemmeno per approssimazione, se la speranza di un suo perfetto compimento non genera nell'animo degli uomini una sublime pazzia. Solo questa pazzia può combattere con il potere malefico e con la "malvagità spirituale delle alte sfere". Tale illusione è pericolosa perché incoraggia un terribile fanatismo; deve perciò essere posta sotto il controllo della ragione. C'è solo da sperare che quest'ultima non la distrugga prima che la sua opera sia compiuta». ⁸⁷

⁸² Ivi, p. 112.

⁸³ Ivi, p. 113.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ivi, p. 119.

⁸⁶ Ivi, p. 121.

⁸⁷ Ivi, p. 194. A p. 70 Niebuhr ammette comunque espressamente che «l'oligarchia comunista sembra di gran lunga preferibile a quella capitalista». Ma subito aggiunge: «Essa potrebbe però avere delle sue private ambizioni e dei sogni di grandezza, cui potrebbe essere tentata di sacrificare la nazione».

Conclusa la presentazione dei punti fondamentali di *Moral Man and Immoral Society* diventa ora più facile procedere ad un suo giudizio. Diciamo innanzitutto che il discorso di Niebuhr si distingue per la sua maniera concreta di guardare alla realtà, per la diffidenza verso i programmi astratti e convenzionali, per il ripudio dei toni moralistici. Nella sua impalcatura la posizione dell'autore appare ora più decisa e non pochi sono i motivi che la fanno sentire ancor oggi valida. A ragione i critici più attenti hanno osservato come l'analisi di Niebuhr accusi qui più consapevolmente la presenza nella realtà di un dato, che si impone all'azione umana come invalicabile limite, non manipolabile in progressione illimitata dalla fede o dalla stessa ragione: di qui deriva l'attenzione che l'autore presta agli aspetti coercitivi presenti nella vita collettiva.

Sta però di fatto che il pensatore americano, pur ponendo decisamente in questione gli ambiti di attuabilità della giustizia, non riesce ancora a fondare la sua analisi su un'adeguata struttura sintetica. In effetti l'approccio fenomenologico di Niebuhr sul tema dei rapporti fra etica e politica non sviluppa a fondo la presupposizione fondamentale del libro, quella cioè degli «inevitabili limiti della natura umana». Ecco perché in *Moral Man and Immoral Society* l'antitesi, costantemente sottolineata fra la moralità dell'individuo e l'impossibilità morale della società, rischia di giustificare un rigido dualismo tra *homo religiosus* ed *homo politicus*, non trovando un adeguato approfondimento teoretico.

Ha scritto a questo proposito A. Giussani: «La posizione niebuhriana svolge magistralmente un compito preciso ed utilissimo di demistificazione, evidenziando lungo l'intera opera tutti i possibili equivoci (sforzi politici scorrettamente dedotti dal discorso etico-religioso strumentalizzato a destra o a sinistra). Ma la *pars construens* è unilateralmente ridotta ed il presupposto protestantico della fede e della moralità individuale si condanna a guardare con scetticismo irriducibile il campo della attività politica come ultimamente incapace di essere abbordato e trasformato, pur con tutte le sue obiettive resistenze, da una azione politica adeguatamente ispirata dalla morale o dalla religione. Così è estremamente significativo che il dualismo antropologico in Niebuhr assuma

il volto di un dualismo culturale: le analisi estremamente ampie, e qualche volta prodigiosamente anticipatorie, "non concludono"; nel momento sintetico, là dove la fede dovrebbe far scattare la sua logica originale ed assumere i dati analitici in un contesto adeguato, proprio là la fede manifesta un'incapacità strutturale».⁸⁸

Nella prospettiva niebuhriana la natura e l'origine delle contraddizioni esistenti tra la sfera ideale e la realtà storica non vengono chiarite. Il problema della giustizia diventa piuttosto un problema specificamente politico mancando un approfondimento dei presupposti teorici di tali contraddizioni. Dopo aver sviluppato la sua diagnosi a livello di rapporti tra gruppi, nazioni e classi sociali l'autore cerca infatti di renderla incisiva, realistica, richiamandosi direttamente ad una metodologia politica.

È a questo punto che Niebuhr, per poter fronteggiare adeguatamente la sfida della storia e l'usura del tempo, vede nell'impegno trasformatore della filosofia marxista una potente forza di redenzione sociale. Adeguando ancora una volta le irresolute questioni teoriche ai propri interessi politici, il pensatore americano intravede nella prassi marxista la possibilità concreta di realizzare obiettivi sociali eticamente soddisfacenti. Nell'accentuare il conflitto di classe, anziché la persuasione morale come metodo per raggiungere una società diversa, la dottrina marxista si presenta a Niebuhr come esempio possibile di umanesimo realistico e socialmente impegnato.

Ma come valorizza Niebuhr nell'opera del 1932 il materialismo storico di Marx?

Marx ritiene che l'anello essenziale nel processo di determinazione degli eventi sociali sia costituito dai rapporti economico-sociali che si stabiliscono tra gli uomini nel meccanismo di produzione. La tesi che l'economia sia dominante nelle relazioni reciproche intercorrenti tra le varie forme di vita sociale è ciò che egli definisce con il termine di «materialismo storico». Nell'ambiente sociale così determinato hanno origine e prendono forma le idee (filosofia, arte, religione, politica), condizionate sempre dal mutamento

⁸⁸ Cf. Giussani A., in *Ethica I* (1969), p. 71.

economico. È dunque nell'analisi della struttura economica che si svelano le ragioni del corso storico; di esso la lotta di classe rappresenta l'alfa e l'omega.

Dal canto suo Niebuhr ammette sì la necessità di evitare che il giudizio sulla liceità morale della rivoluzione sia formulato in base a schemi astratti, perché il campo tipico ove tale giudizio può essere correttamente formulato è quello propriamente storico; a differenza di Marx però, egli non propone sul tema della giustizia una teoria delle contraddizioni del capitalismo ed una via concreta di transizione ad un'altra società. Il suo anticapitalismo rimane dopotutto di tipo morale, cioè basato sull'esigenza di arrestare il processo di alienazione dell'uomo nella società capitalistica. In definitiva Niebuhr valorizza del marxismo soprattutto gli elementi utopici: anzitutto l'idea di una «classe messia», a cui possa essere affidata in esclusiva una funzione di recupero nella società contemporanea sconvolta dalle ingiustizie.

Per concludere quindi si può dire che in *Moral Man and Immoral Society* la critica niebuhriana alla società capitalistica rivela soprattutto il versante negativo della sua posizione. L'aspetto costruttivo è invece presente più spiccatamente nell'opera del 1934, intitolata *Reflections on the End of an Era* (Riflessioni sulla fine di un'era). Qui si fa esplicita la convinzione che il capitalismo proceda verso uno sbocco di tipo catastrofico secondo la cosiddetta «teoria del crollo».

III.5. *Reflections on the End of an Era* (1934)

In *Reflections on the End of an Era* la valorizzazione della dottrina marxista sul tema spinoso della giustizia raggiunse le sue note più radicali. A giudizio di Niebuhr l'epoca moderna, per secoli orgogliosa dei propri successi materiali era ormai arrivata ad una situazione di tale insoddisfazione ideale da rendere indispensabile la ricerca di vie nuove atte a ridare salde basi alla cultura occidentale.

Già nella prefazione Niebuhr spiegava come il senso delle sue «riflessioni» stesse nel tentativo di formulare una proposta politica concreta ed incisiva; condizione necessaria a ciò era che si riuscisse a cogliere il carattere «strutturale» ed irreversibile della crisi abbattutasi sulla civiltà moderna. La

causa della malattia mortale destinata a travolgere l'occidente era palese: essa consisteva nell'ineguale distribuzione del potere economico. Di conseguenza, solo con un progetto sociale che prevedesse un nuovo radicale assetto politico-economico si poteva uscire dal groviglio della crisi. Niebuhr sosteneva pertanto che la speranza degli economisti liberali di trovare uno sbocco positivo al dominio crescente dell'ingiustizia sociale era del tutto illusoria: quindi anche il progetto politico indicato dal presidente americano Roosevelt ⁸⁹ risultava un inutile tentativo «di trasformare il capitalismo liberistico in un capitalismo di stato». ⁹⁰

Secondo Niebuhr, una teoria politica per essere veramente credibile non solo nella qualità della sua analisi, ma anche nella sua intenzione di contestare le ingiustizie di un dato sistema sociale doveva essere mossa da un duplice impegno: da un lato doveva considerare che il «potere politico si fonda sulla doppia base della forza e del consenso». ⁹¹ Doveva quindi rifuggire dall'ingiustificato ottimismo di tanti cultori della democrazia moderna e al tempo stesso combattere le iniziative di coloro che ragionano solo in termini costringenti. Per un altro verso essa doveva essere cosciente del fatto che «la giustizia nei rapporti politici dipende da un equilibrio di poteri ... Quest'ultimo implica un conflitto di volontà diverse ed un intreccio di interessi capaci di far fronte all'ingiustizia attraverso una combinazione adeguata delle diverse forze contendenti». ⁹²

Qual è allora la via per il superamento pratico di quelle condizioni, o meglio di quei presupposti, che nella società capitalistica portano all'ingiustizia sociale?

Pur modificando talune affermazioni espresse in *Moral Man and Immoral Society* Niebuhr, restava convinto dell'im-

⁸⁹ L'idea fondamentale del «New Deal» era quella di un'economia equilibrata, nella quale il governo cercasse, nella cornice capitalistica, di mantenere un equilibrio tra il produttore ed il consumatore, il fabbricante, il mercante e l'operaio. I principi del darwinismo venivano con ciò respinti. Benché attaccata con molto vigore in molti ambienti, l'ideologia del «New Deal» fu accettata in larga misura. Nel 1936 il 60% e nel 1940 il 55% degli elettori della nazione votò in favore del fautore del movimento, Roosevelt.

⁹⁰ Cf. Niebuhr R., REE, p. 79.

⁹¹ Ivi, p. 152.

⁹² Ivi, p. 243.

portanza della dottrina marxista per rendere incisiva l'azione politica. «Il marxismo è maggiormente in grado di affermare i valori morali nell'attuale caos di quanto sia in grado di fare il cristianesimo ortodosso, dal momento che quest'ultimo tende a considerare tutta la storia come un caos non riscattato né riscattabile. Il marxismo è superiore al cristianesimo liberale perché il liberalismo cristiano è spiritualmente dipendente dal liberalismo borghese e finisce per dissolversi quando il suo conclamato processo evolutivo verso una meta storica ideale si inabissa improvvisamente in una catastrofe sociale».⁹³

È la stessa logica della storia, sosteneva Niebuhr, ad affidare al proletario marxista il primo annuncio di un nuovo futuro dell'umanità: «Egli diventerà l'ultimo arbitro del destino nella civiltà moderna, poiché egli dispone di forza fisica, efficienza tecnica e valori morali».⁹⁴ Solo dalle classi escluse dal potere potranno rinascere una nuova interiorità di vita ed una nuova spiritualità. Questi ceti emarginati possono infatti farsi portatori di valori etici universali. «Per questa ragione l'ideale proletario di uguaglianza, derivando dagli interessi specifici dei diseredati, afferma autentici valori morali e sociali che trascendono gli interessi di ogni classe».⁹⁵ Insistendo sull'inevitabilità della instaurazione di una nuova società organizzata dal proletariato, Niebuhr sosteneva tuttavia che non potevano essere previsti né i modi né i tempi.⁹⁶ Non si potevano nemmeno prevedere scientificamente «i benefici possibili che l'umanità potrà trarre da tutto ciò».⁹⁷

Anche nell'opera del 1934, come già in *Moral Man and Immoral Society*, l'autore, indubbiamente attratto dal marxismo, non rinunciava ad essere vigilante e critico soprattutto nei confronti di quegli aspetti della dottrina marxista che denunciavano una concezione ancora idealistica e romantica dell'ingiustizia. «Il marxismo si immagina libero dalla tenta-

⁹³ Ivi, p. 135.

⁹⁴ Ivi, p. 146.

⁹⁵ Ivi, p. 143.

⁹⁶ Soprattutto negli Stati Uniti, dove mancava un autentico proletariato, Niebuhr riteneva che la lotta di classe fosse ancora ben lungi dai presupposti necessari ad una rivoluzione proletaria.

⁹⁷ Cf. Niebuhr R., REE, p. 147.

zione dell'ingiustizia e pertanto si dondola nell'illusione che l'eliminazione del nemico garantirà giustizia per sempre».⁹⁸

Niebuhr paventava a questo proposito il pericolo di un cieco dogmatismo, nel nome del quale anche lo spirito della vendetta venisse giustificato. Per questa ragione egli riteneva che una autentica linea politica progressista, pur dovendo essere marxista nelle sue linee essenziali non potesse accantonare lo spirito di tolleranza e di duttilità conquistati dalla civiltà borghese. Lo spirito liberale doveva offrire i suoi principi politici più validi, soprattutto nel momento di consolidamento del nuovo ordine sociale. Il rispetto per i diritti dell'individuo e la capacità di accomodare i diversi interessi rimanevano secondo Niebuhr contributi imperituri della cultura liberale.⁹⁹

La proposta di Niebuhr non si fermava però qui. Affinché il proletariato («i nuovi barbari») potesse portare realmente una ventata di freschezza ed una maggiore onestà nel vivere era necessario anche l'apporto ideale del messaggio di Gesù, «consolazione indispensabile per far fronte alle delusioni e alle sconfitte che ogni proposito morale incontra nella storia».¹⁰⁰

Solo in questo modo l'urgenza di una società più giusta non sarebbe sfociata nella pretesa di rivendicare delle soluzioni politiche, tali da infirmare certi diritti fondamentali dell'uomo. Era importante quindi fare in modo che la soluzione dell'inevitabile crisi del capitalismo moderno fosse portata a termine dal proletariato con «capacità tattica e profondità filosofica».¹⁰¹

Questi, molto sinteticamente i temi fondamentali di *Reflections on the End of an Era*, sui quali è opportuno apporre alcune considerazioni.

⁹⁸ Ivi, p. 169.

⁹⁹ Ciò non toglie che in *Reflections on the End of an Era* ben più frequenti siano le accuse rivolte alla cultura liberale; essa appare a Niebuhr lacunosa sia sul piano religioso, avendo creduto nella graduale e progressiva vittoria dei valori morali nella storia (cf. p. 135), che su quello politico: «Il liberalismo ha preteso troppo dalla forza della ragione nel campo politico e così ha portato al caos» (cf. p. 254).

¹⁰⁰ Cf. Niebuhr R., REE, p. 280.

¹⁰¹ Ivi, p. 161.

È evidente come il punto di vista marxista nei riguardi di tutta la problematica rivoluzionaria sia più articolato e motivato di quanto non risulti dalla posizione assunta da Niebuhr. In Marx tale problematica viene innestata su tutto il processo storico precedente e solo in questo contesto si giustificano certe sue affermazioni, secondo cui l'accumularsi di una serie di contraddizioni inevitabili nella società capitalistica porteranno ad un esito rivoluzionario, attraverso un processo necessario.

Niebuhr invece non approfondisce le origini e la natura di quei rapporti di produzione che nel capitalismo, a detta di Marx, sono fonte di ingiustizia. Così egli non accenna neppure all'altra fondamentale idea, che Marx collega al progetto rivoluzionario: l'idea dell'estinzione dello Stato e delle forme di apparato coercitivo ad esso legate (la burocrazia, la polizia, l'esercito, ecc.).

Alla luce di queste considerazioni si può dire che forse in nessun altro scritto del pensatore americano si è fatta sentire così forte l'esigenza di una più adeguata fondazione a livello filosofico. Giunta all'apice di una prima importante fase del suo sviluppo, la ricerca niebuhriana di una concezione realistica in grado di spiegare l'insorgere perenne di un oscuro dato limitante la volontà umana di giustizia, sembra soffermarsi ad evidenziare il maggior numero possibile di fattori e di circostanze, incapace di motivare una scelta adeguata.

Per quanto poi concerne l'impianto categoriale e l'analisi contenutistica l'autore difficilmente riesce a superare una posizione eclettica. Un eclettismo straordinariamente acuto, ma che non può unificare tutto il materiale analitico, proprio per la assenza di un'adeguata struttura sintetica e di un approfondimento teorico.

Ci pare del resto, che nemmeno un recupero più fedele della dottrina marxista avrebbe potuto chiarire meglio quello iato tra sfera ideale e situazione storica, che sul tema della giustizia risultava agli occhi di Niebuhr così profondo. Infatti la applicazione della logica dialettica all'interpretazione dei conflitti sociali porta inevitabilmente ad un'interpretazione finalistica della storia. L'uso della dialettica implica cioè un'interpretazione della storia «a disegno», considerandola portatrice di un fine che essa esplicita progressivamente.

Questo fine è rappresentato secondo Marx dalla società comunista, in cui vengono abolite tutte le forme di alienazione e dove si realizza l'armonia degli uomini fra loro e degli uomini con la natura. Tutto questo fa sì che il marxismo, ereditando la dialettica di Hegel, erediti anche una concezione che è in pieno contrasto con un atteggiamento «scientifico» nei confronti della storia; tale concezione contraddice il proposito originario del materialismo storico, il tentativo cioè di introdurre il materialismo e il principio di causa nella spiegazione dei fatti storici, escludendo ogni teologia. Così, quella che doveva essere una visione «scientifica», si è trasformata in una visione ideologica del mondo.

Ora, come si è detto sopra, dietro al profetismo escatologico di Marx sta la filosofia della storia di Hegel. Ma noi sappiamo anche che l'idealismo hegeliano ha improntato di sé la visione ottimistica di quel liberalismo religioso, da cui prese le mosse l'indagine di Niebuhr. Si può pertanto dire che l'analisi del nostro autore, per quanto in continua evoluzione, è rimasta sempre legata, almeno sino alla metà degli anni '30, ad una particolare visione teleologica della storia; in sede di cultura politica questa si ritrova complessivamente nell'affermare che la società e l'uomo possono essere riplasmati integralmente secondo ragione. In tale tesi si nasconde una grossa insidia, perché il perfettismo e l'utopismo presenti in essa trascurano l'elemento fondamentale, che è il limite umano nell'agire politico, con tutto ciò che esso può comportare.

Nel prossimo capitolo nostro compito sarà quello di seguire la evoluzione del pensiero niebuhriano nel tentativo di superare l'impostazione sin qui data al problema della giustizia.

III.6. An Interpretation of Christian Ethics (1935)

La volontà di approfondire, nella molteplicità dei suoi diversi aspetti, il senso cristiano della storia, appare evidente nell'opera intitolata *An Interpretation of Christian Ethics* (Un'interpretazione dell'etica cristiana).

Va subito detto che si tratta di un'opera molto importante nella genesi del pensiero niebuhriano. Se guardiamo infatti al

significato complessivo dello scritto non c'è dubbio che in esso Niebuhr raggiunse, sul tema della giustizia, una comprensione più ampia, più circostanziata del solito, nonché una maggiore precisione di concetti rispetto alle opere precedenti.

In *An Interpretation of Christian Ethics* Niebuhr non solo esprime con più matura consapevolezza che la fede in Dio non produce una segregazione dal mondo; ma si avviò pure verso una riflessione più incisiva sui rischi e sui pericoli di fraintendimento che sorgono nel voler esaurire il problema della giustizia in una prospettiva solo politica. Dire che in quest'opera converge ordinatamente e coerentemente tutta la composita precedente messa in atto di moduli culturali sarebbe eccessivo, ma certo gli sviluppi e gli arricchimenti di cui gode questo scritto sono interessanti ed aprono nuovi sbocchi all'indagine dell'autore.

Ci sembra di poter individuare quattro punti su cui si focalizzò l'attenzione di Niebuhr:

a) C'è anzitutto la consapevolezza che l'ideale è d'impossibile compimento nell'esistenza presente dell'uomo. La risposta finale al problema della storia cioè, non può essere data dalla storia stessa. «Realizzare l'ideale è impossibile, poiché sia le contingenze della natura, sia il peccato insito nell'animo umano impediscono all'uomo di vivere in quello stato di perfetta libertà ed uguaglianza che richiede l'intera logica della vita morale».¹⁰²

La consapevolezza della precarietà morale di ogni impegno etico-politico nella storia portava Niebuhr a criticare il protestantesimo liberale, per aver configurato una società «dispensata» dal chinarsi di fronte al giudizio di Dio.¹⁰³

b) Nell'opera è presente però anche la giustificazione dello sforzo umano a prendere parte alla storia ed a comprenderla. A questo proposito Niebuhr valorizzò fortemente la concezione biblica della giustizia (attiva e anti-individualistica) e si sforzò di approfondire il mistero cristia-

¹⁰² Cf. Niebuhr R., ICE, p. 148.

¹⁰³ Sulla posizione di Niebuhr nei confronti del protestantesimo liberale cf. ivi, pp. 9-10. In ICE Niebuhr polemizza anche con la posizione assunta da Brunner (per la sua «eccessiva paura del caos») e con quella sostenuta da Gogarten (per il suo carattere reazionario); cf. a questo proposito ivi, p. 156.

no del fine ultimo della storia, nella cui attesa l'uomo di sempre ha da adempiere la propria vocazione.

Ravvedendo nella religione ebraico-cristiana la sola capace di cogliere pienamente la tensione tra ideale e reale esistente nella storia umana, Niebuhr scriveva: «Il significato della religione ebraico-cristiana si concretizza nel fatto che la tensione tra ideale e reale da essa suscitata può essere mantenuta in qualsiasi momento storico, prescindendo da ogni risultato morale e da ogni conseguimento sociale; il suo ideale ultimo trascende infatti qualsiasi evento e realtà storica». ¹⁰⁴

La religione dei profeti, aggiungeva Niebuhr, ci insegna che il rapporto del tempo con l'eternità deve rimanere paradossale e dialettico. «Tra le molte cause dell'insuccesso della fede cristiana in campo politico la principale è data dalla sua tendenza a distruggere la dialettica della religione profetica o immolando il tempo e la storia sull'altare dell'eternità o assegnando un significato conclusivo a ciò che nella storia è relativo. L'ortodossia cristiana accoglie la prima alternativa, il liberalismo cristiano la seconda». ¹⁰⁵

c) È poi da sottolineare in quest'opera lo sforzo compiuto da Niebuhr per instaurare una relazione feconda tra la norma dell'amore e l'impegno socio-politico. L'autore assegnava in proposito ad una «independent christian ethics» il compito di studiare la natura ed il senso di tale relazione.

d) Nell'opera del 1935 infine, Niebuhr riconosceva in maniera nuova il valore autonomo e specifico della sfera politica. Di essa la giustizia costituisce l'obiettivo fondamentale: «Il problema della politica e dell'economia è il problema della giustizia. Interrogativo principale della politica è come costringere ad un certo tipo di ordine l'anarchia degli interessi umani in reciproco conflitto, offrendo agli uomini il maggior numero di possibilità per garantire vicendevole sostegno». ¹⁰⁶ Dal momento dunque che la giustizia terrena è sempre «relativa e provvisoria» e si realizza «attraverso l'uso strategico della coercizione, dei contrasti e degli equilibri di

¹⁰⁴ Ivi, p. 20.

¹⁰⁵ Ivi, p. 141.

¹⁰⁶ Ivi, p. 140.

potere»,¹⁰⁷ il desiderio umano di vivere in perfetta armonia con il mondo circostante è un sogno pericoloso.

Si giunge così ad un punto fondamentale di *An Interpretation of Christian Ethics*: ogni soluzione politica, ogni tentativo umano di instaurare più giustizia tra gli uomini rappresenta qualcosa di inferiore all'ideale religioso dell'amore. «Eppure — precisava Niebuhr — la legge dell'amore è insita in ogni approssimazione di giustizia, non solo come fonte delle sue norme, ma anche come prospettiva finale da cui si rilevano i suoi limiti».¹⁰⁸

Ma allora — si chiedeva l'autore — se l'ideale dell'amore rimane al di là delle possibilità dell'uomo peccatore (è appunto «an impossibility»), il compito morale ed etico di quest'ultimo diventa, per così dire, vano e necessario al tempo stesso?

Nella risposta di Niebuhr è evidente una drammatica tensione tra l'impostazione radicale degli scritti precedenti e la ricerca di uno spazio per una risposta umana al messaggio divino nella storia: la legge dell'amore trascende sì i limiti della natura morale umana, ma offre anche continue possibilità di crescita spirituale a tutti coloro ai quali la grazia divina infonde i doni del pentimento e del perdono.

Così, proprio nel momento in cui l'ideale dell'amore svela tutta l'inadeguatezza morale di ogni intenzione ed azione umana, può maturare in ogni uomo una più autentica consapevolezza cristiana, capace di rinvenire nel riconoscimento dei propri peccati nuova linfa vitale per realizzare una sempre maggiore giustizia terrena.

Fin qui l'enunciazione degli aspetti più significativi dell'opera del 1935. I nuovi orientamenti della riflessione teologica e filosofica in essa sviluppati non costituiscono una frattura con la problematica etico-sociale dei primi scritti, ma ne rappresentano piuttosto un ulteriore approfondimento, che segna una tappa fondamentale nell'itinerario compiuto dall'autore, dal liberalismo religioso della gioventù verso il realismo cristiano dell'età matura.

A noi sembra di poter affermare che Niebuhr giunga ad

¹⁰⁷ Ivi, p. 143.

¹⁰⁸ Ivi, p. 140.

approfondire la prospettiva della sua indagine attraverso due tipi di considerazioni: una di natura pratica, l'altra di ordine più strettamente filosofico.

Rispetto alla prima emerge un discorso di verifica sulle realizzazioni del marxismo, tanto che già nel 1935 (quando i tentativi di traduzione storica della prospettiva di Marx incominciavano a rivelarsi in Russia portatori di nuove ingiustizie) l'autore obiettava esplicitamente al marxismo di non combattere radicalmente le ingiustizie, di rimaner succube dei successi esteriori, di invertire le cariche innovatrici, una volta scaduta la spinta iniziale.¹⁰⁹

Riguardo al secondo aspetto si possono rilevare, grazie soprattutto allo stimolo della ricerca accademica avviata e alla vicinanza con illustri docenti allo *Union Theological Seminary*,¹¹⁰ i primi accenni ad un recupero di quella tradizione spirituale eterna, per cui esiste qualcosa nell'uomo che non si risolve nell'intreccio dei rapporti sociali. In questa prospettiva Niebuhr si fa più consapevole del fatto che gli approfondimenti scientifici e le realizzazioni politiche non intervengono direttamente nell'intimità del singolo e nel senso interiore della collettività. Essi non possono presumere di risolvere il problema della libertà umana, né di aggredire il mistero della totalità dell'esperienza singola e del divenire storico. Questi sono punti importanti ed è proprio per questa ragione che rincresce notare come Niebuhr non li abbia sviluppati con maggior organicità, pur concedendogli l'attenuante di non aver mai preteso di essere un teologo sistematico.

In conclusione, un bilancio critico delle tesi contenute in *An Interpretation of Christian Ethics* potrebbe svilupparsi secondo il seguente giudizio: benché talune affermazioni di Niebuhr vadano oltre un giusto approccio critico, esse hanno tuttavia il merito di avere gettato, già negli anni '30, delle «provocazioni» preziose atte ad approfondire il dibattito sul

¹⁰⁹ Va comunque ricordato che ancora nel 1938 Niebuhr sosteneva la necessità di socializzare i mezzi di produzione e giudicava il capitalismo incompatibile con le necessità della civiltà moderna.

¹¹⁰ Nella prefazione a ICE Niebuhr ammetteva espressamente il proprio debito di riconoscenza verso Tillich, dal novembre del 1933 professore allo *Union Theological Seminary*.

tema della giustizia. I frutti potranno essere ancora acerbi, certi passaggi piuttosto affrettati, ma importante è che sotto l'impulso decisivo di Reinhold Niebuhr il mondo teologico americano di allora si sia avviato verso un discorso più attento alle implicazioni filosofiche e politiche nel problema della giustizia terrena.

QUARTA PARTE

LA RICERCA DI UN'INTERPRETAZIONE BIBLICA DELLA STORIA

Dopo *An Interpretation of Christian Ethics* la strada battuta da Niebuhr, almeno sino alla fine degli anni '40, fu duplice: mostrare le aporie contenute nella filosofia e in diverse concezioni religiose moderne e quindi fare vedere come il cristianesimo fosse capace di offrire delle proposte per superarle.

Per il nostro autore si trattò dunque di calare in un impianto teorico di per sé decisamente anti-perfettista (come sicuramente è quello cristiano) le problematiche che sino a quel momento avevano interessato la sua indagine, in primo luogo il problema della giustizia. Non c'è dubbio che la riscoperta di una attualità e di una concretezza specifica della concezione biblica e della stessa teologia cristiana fu per Niebuhr una tappa fondamentale nella sua ricerca di una posizione adeguatamente realistica, capace di chiarire le precedenti sfasature fra prassi e utopia ed in tal modo in grado di superare quel carattere astratto e vincolante che distingue la concezione dialettica di Hegel e Marx.

L'innegabile dualismo del cristiano spazia infatti dalla fase di *cooperator Dei* e di *operator mundi* a quella di *status viatoris*; questa tensione permanente ed in movimento nasce dall'interno, propone un nuovo ordine e orienta la storia orizzontale al trascendente (speranza di un al di là, oltre il limite). Ed è proprio questo *plus* che dinamizza il cristiano, che riporta su questa terra parte delle spinte al «regno di Dio». L'eccesso tra «città terrena» e «città celeste» è riempito dall'amore e dall'impegno operativo per trasforma-

re ed innovare il mondo. Ma proprio in quanto tra le «due città» non vi può essere indetificazione totale, occorrerà distinguere dove il messaggio evangelico è operante e normativo, da dove può essere incidente, paradossale o «neutro». Ci sono insomma spazi lasciati liberi: nel passaggio dalla fede, attraverso la speranza, alla carità, c'è un muoversi da sé agli altri, dall'interno all'esterno, dalla contemplazione all'azione e questo comporta tutta una serie dialettica di decisioni, contraddizioni, inquietudini...¹

È dunque ancora da dimostrare se il pensatore americano, superato il pericolo di una riduzione del cristianesimo a neomessianismo terreno (con conseguente risoluzione della fede religiosa nella prassi rivoluzionaria), sia stato poi capace di chiarire adeguatamente con le categorie bibliche la tensione tra l'esigenza di giustizia e la sua incompiuta realizzazione.

In definitiva possiamo chiederci se Niebuhr sia finalmente pervenuto ad una concezione passibile di un adeguamento che non tradisca l'eterno e non trascuri «l'oggi». Lasciamo che sia lo stesso autore a fornirci una risposta, anzitutto attraverso il messaggio contenuto nelle opere da lui scritte fra il 1937 ed il 1940.

IV.1. Beyond Tragedy:

Essays on the Christian Interpretation of History (1937)

Questo volume di preziosi sermoni è tutto percorso dall'interrogativo angoscioso di Giobbe, che si domanda che senso abbia il male e come mai spesso accada che il giusto sia condannato a soffrire e l'ingiusto abbia invece ricchezze e benessere.

In *Beyond Tragedy* (Oltre la tragedia: saggi per una interpretazione cristiana della storia) la gravità distruttiva del peccato assume un ruolo centrale. Il peccato, scriveva Niebuhr, non nasce dalla finitezza in se stessa, ma dalla libertà di cui dispone l'uomo. Tale libertà, radicata in una

¹ Una descrizione felice della dimensione per così dire «esistenziale» del credente si può trovare nello scritto di Artini S., *Cristianesimo religione possibile?*, Bologna 1975.

creatura sempre autotrascendente, spinge l'uomo a fare di se stesso il centro dell'esistenza. «L'uomo è mortale. Questo è il suo destino. L'uomo pretende di non essere mortale. Questo è il suo peccato».²

L'affermazione della libertà apre dunque la strada ad una ribellione dell'uomo contro il suo creatore. Ciò richiama alla memoria quanto sul medesimo problema scrisse s. Agostino. Invero, nella ricerca agostiniana speculazione metafisica ed introspezione psicologica si congiungono in modo da rinforzarsi l'una con l'altra. In questa prospettiva «la preghiera a Dio perché dia ciò che comanda e comandi ciò che vuole ... non nega affatto la libertà dell'uomo e la sua responsabilità. Anzi, la più vera preghiera e la più alta grazia è proprio quella di possedere la *bona voluntas*, la capacità di operare e scegliere nella libertà».³

In Niebuhr invece, il ruolo della responsabilità morale dell'uomo peccatore non è chiaro. Egli scriveva in merito: «Il peccato originale non è tanto una forma di corruzione ereditaria, quanto piuttosto una corruzione inevitabile della spiritualità di ogni creatura finita, la quale sottosta sempre alle leggi del tempo e dello spazio, mai del tutto priva di libertà e sempre illusa che la misura della sua emancipazione sia maggiore di quanto in realtà è».⁴ La medesima tesi è espressa in altri passi dell'opera niebuhriana. Anche qui suggestioni, squarci illuminanti che sembrerebbero introdurre una ricerca approfondita, mentre invece il discorso perde poi gradualmente la sua originaria pregnanza. L'attenzione dell'autore alla dottrina del peccato originale, accolto come «primitive myth» dell'origine e della natura del male nella vita umana, sembra infine divenire mezzo per giustificare i contrasti e le tensioni che animano la vita individuale; quindi strumento polemico contro le illusioni dell'uomo moderno, per il quale la storia è la registrazione del trionfo progressivo del bene sopra il male.

Accade così che la prospettiva niebuhriana nei confronti

² Cf. Niebuhr R., BT, p. 28.

³ Cf. Perrone-Ferretti-Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, Torino 1976, vol. I, p. 257.

⁴ Cf. Niebuhr R., BT, p. 30.

della storia non risulti unitaria; la storia del mondo, quella vera, sembra essere una sola: quella realizzata dalla «città celeste». Centro di *Beyond Tragedy* è la croce di Cristo; la sua morte è la fulminea, spaventosa rivelazione dell'inquietante potenza di distruzione della malvagità umana, del rovesciamento della giustizia e della pietà umana, per cui il nome di Gesù è condannato a morte. «...Il regno di Dio — scriveva Niebuhr — entra tragicamente nel mondo ... attraverso la crocifissione».⁵ Più avanti, nel prendere in esame la lotta fra amore e male nella storia, l'autore precisava il senso vero di quest'affermazione: «L'amore è la legge della vita, ma quando si introduce nel mondo governato da una giustizia sempre relativa ed ha a che fare con il precario equilibrio di mille egoismi, ne esce sempre distrutto».⁶ L'amore è sempre sconfitto, se rimane «senza potere».

Giunto quasi a disconoscere il valore dell'azione umana nella storia, Niebuhr trovò nella concezione biblica della vita («concezione dialettica») una risposta al suo incipiente pessimismo. «Nella Bibbia si afferma il significato della storia e dell'esistenza umana da un lato, mentre dall'altro si insiste sul fatto che il fulcro, la fonte ed il compimento della storia sono oltre la storia».⁷ La visione biblica dell'uomo e della storia, scriveva Niebuhr nell'introduzione all'opera, è fondata su una speranza «oltre la tragedia». È solo alla luce di tale speranza che ciò che offre il tempo, ciò che si opera nel tempo, diventa intellegibile. «La speranza è semplicemente questa: le contraddizioni dell'esistenza umana che l'uomo non può superare si risolvono nella vita di Dio stesso... Dio non permette all'esistenza umana di finire tragicamente ... anche Lui nella storia è sconfitto, ma in quella sconfitta è anche la sua vittoria».⁸

Dalle pagine più significative dello scritto niebuhriano traspare dunque un invito alla speranza, nella tragedia di una storia umana che solo con il ritorno di Cristo, alla fine della storia, supererà le quotidiane, dolorose sconfitte di coloro che, su questa terra, cercano giustizia.

⁵ Ivi, pp. 184-185.

⁶ Ivi, p. 182.

⁷ Ivi, p. IX.

⁸ Ivi, p. 19.

IV.2. The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation (1941-1943)

Il luogo ove il pensiero di Niebuhr trova tutto il suo sviluppo potente sono le *Gifford Lectures* da lui tenute presso l'Università di Edimburgo nella primavera e nell'autunno del 1939; furono pubblicate in due volumi, rispettivamente negli anni 1941 (*Human Nature*) e 1943 (*Human Destiny*), con il titolo complessivo *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (Natura e destino dell'uomo: un'interpretazione cristiana).

Nell'opera Niebuhr intese sviluppare anzitutto l'immagine cristiana dell'uomo. La sua finitudine e la sua auto-trascendenza costituiscono le due categorie dalle quali muove l'indagine dell'autore. Esse mostrano l'uomo sempre vincolato alla situazione in cui si trova, ma mai totalmente e definitivamente, giacché alla dinamica dello spirito umano appartiene, secondo Niebuhr, un'energia irriducibile di continuo autosuperamento. Le due pagine iniziali di *Human Destiny* esprimono magistralmente questa particolare situazione ontologica umana; le citiamo per esteso, perché qui l'autore appare estremamente esplicito, limpido e deciso nel marcare i contorni della propria prospettiva.

«L'uomo, per quanto immanente al divenire della natura e del tempo, non è mai definitivamente in esso. È sì una creatura vincolata alle necessità ed ai limiti imposti dal mondo naturale; ma è anche uno spirito libero, ben conscio della brevità della sua vita e che in virtù di tale consapevolezza può trascendere il flusso del tempo, grazie ad una certa sua facoltà interiore. L'uomo "porta a compimento gli anni della sua vita come la narrazione di un racconto", e la sua esistenza è persino più breve di quella di animali privi di parola. Ma la sensazione di malinconia che il sopraggiungere della morte infonde nell'animo umano resta sconosciuta al mondo animale. Riflettere con ansietà o con sapiente e provata serenità sul fatto che l'uomo è come "l'erba che cresce rigogliosa al mattino ed alla sera è a terra e appassisce" significa rivelare l'intera dimensione dell'esistenza, che distingue l'uomo dal mondo animale.

La capacità dell'uomo di trascendere il corso della natura gli permette di fare la storia ... La storia umana è un intreccio di necessità naturali e libertà umana... Non esiste alcun punto nella storia nel quale lo spirito umano sia affrancato dalle necessità naturali. Ma non vi è nemmeno un momento in cui la volontà non

possa trascendere le circostanze date ed immaginare ulteriori possibilità».⁹

La tensione strutturale tra la finitezza dell'uomo e la sua libertà determina in lui l'esistenza ineliminabile di uno stato di ansietà. Così scriveva in merito Niebuhr: «In breve, l'uomo, essendo sia libero che vincolato, limitato e senza confini, è ansioso. L'ansietà è l'inevitabile corollario del paradosso della libertà e della finitezza che caratterizzano l'uomo. Essa è la «precondizione» interna del peccato».¹⁰

L'ansietà non va dunque identificata con il peccato; per Niebuhr vi è sempre la «possibilità ideale» che la fede riesca a depurarla dalla potenziale tendenza al male, ad essa intrinseca.¹¹

Ma che cos'è il peccato? La «comoda coscienza» dei moderni ha addebitato i mali da cui è afflitta l'umanità alle cause esterne più svariate; ne è scaturita una miriade di teorie politiche e di filosofie sociali spesso confuse, ma tutte sostanzialmente fiduciose nelle virtù umane. La storia, scriveva Niebuhr, le ha tutte smentite. La crisi di certezze che oggi investe drammaticamente l'uomo moderno è appunto il frutto della sua «errata interpretazione della natura umana».¹² A giudizio dell'autore quest'ultima può essere compresa pienamente soltanto se si è capaci di indirizzare la propria ricerca alla parola biblica. Da questa Niebuhr ricava la convinzione per cui il peccato trova la sua origine occasionale («occasioned», non «caused»!) nella pretesa umana di riconoscere o di risolvere definitivamente la propria situazione paradossale di libertà e finitezza. Esprimendosi in maniera piuttosto oscura egli proseguiva: «... Il male nell'uomo è una diretta conseguenza della sua inevitabile, ma non necessaria ritrosia a riconoscere la propria dipendenza, ad accettare la

⁹ Cf. Niebuhr R., HD, pp. 1-2.

¹⁰ Cf. Niebuhr R., HN, pp. 194-195.

¹¹ Secondo Niebuhr «la tentazione a peccare sta nella stessa condizione umana»: cf. *ivi*, p. 266. L'ansietà dell'uomo non è comunque solo «precondition» del peccato, ma anche fondamento della forza creativa umana. Distinguere tra gli elementi distruttivi e quelli positivi presenti in essa non è per Niebuhr possibile; rimane il fatto che qualsiasi azione e progetto umani, per quanto ben finalizzati e motivati possano essere, risultano sempre soggetti alla forza corruttrice del peccato.

¹² Cf. Niebuhr R., HN, p. 101.

propria finitezza e ad ammettere la propria insicurezza, ritrosia questa, che lo trascina in un circolo vizioso, nel quale si accentua quella stessa insicurezza dalla quale egli tenta di fuggire».¹³

Due sono, secondo l'autore, le modalità del peccato umano: la concupiscenza («the sin of sensuality») e la superbia («the sin of pride»). L'uomo precipita nella concupiscenza quando cerca di sfuggire alle proprie responsabilità, affogando se stesso nel mare dei piaceri terreni; «...Precipita nella superbia quando tenta di assegnare alla propria esistenza contingente un significato assoluto».¹⁴

Collegando la superbia al comportamento riscontrabile negli uomini, Niebuhr distingueva poi tre tipi di superbia, mai completamente disgiunti l'uno dall'altro nella vita dell'uomo: la superbia di chi insegue sogni di gloria e di potere («sin of power»), quella di chi pretende di acquisire un grado di conoscenza obiettivo e definitivo («sin of knowledge») ¹⁵ ed infine quella di chi esalta le proprie virtù usurpando il posto che spetta a Dio («sin of virtue»).¹⁶

Tutte queste forme di peccato trovano la loro unitaria e simbolica traduzione nel «mito» del peccato di Adamo. Pur non essendo un evento storico, esso possiede una sua logica interna come «simbolo di un aspetto presente in ogni momento storico della vita umana».¹⁷ Eppure, l'impossibilità per l'uomo peccatore di realizzare sulla terra l'ideale non è condanna totale e definitiva del suo agire temporale; la «perfezione» di Cristo, norma ideale della natura umana («the normative man»), «ristabilisce la virtù che Adamo

¹³ Ivi, p. 161. Al c. 9 di HN Niebuhr cerca, non senza difficoltà, di dimostrare che la «inevitabilità» del peccato («universale, ma non necessario») non elimina l'imputabilità personale del peccato stesso, né la sua maggiore o minore gravità. Non solo in seguito ad ogni azione peccaminosa subentrano sentimenti più o meno consapevoli di rimorso o pentimento, ma nella azione di peccato stessa vi è, secondo Niebuhr, un certo grado di consapevole disonestà. Questo comprova la presenza innata nell'uomo dell'amore «come legge della sua libertà», negando con ciò la tesi di coloro che sostengono la totale depravazione umana. Cf. Niebuhr R., HN, p. 313. Il problema dell'inevitabilità e dell'imputabilità del male rimane comunque in HN un passaggio piuttosto oscuro in seno allo sviluppo complessivo dell'opera.

¹⁴ Ivi, p. 198.

¹⁵ Leggiamo a p. 207 di HN: «All human knowledge is tainted with an "ideological taint"».

¹⁶ Ivi, p. 200.

¹⁷ Ivi, p. 285.

aveva prima della caduta»¹⁸ e fa rifluire nell'uomo che si pente una nuova tensione ed una nuova capacità d'agire.

La perfezione di Cristo non è la somma di varie virtù, quanto piuttosto «la perfezione dell'amore di Cristo crocifisso».¹⁹ La croce, proseguiva Niebuhr, esprime l'amore perfetto di Dio per l'uomo ed indica allo stesso tempo l'impossibilità per l'uomo di raggiungere la perfezione nella storia: «l'amore di Cristo crocifisso trascende la storia».²⁰ Come ha scritto A. Giussani: «Nella croce, il divino, norma della libertà, si afferma come termine di paragone che fa risaltare la deficienza del fatto storico, risultandone così "giudizio"».²¹

Esiste tuttavia una forma di amore realizzabile nella storia: è ciò che Niebuhr definiva «mutual love», l'amore scambievole e reciproco. Su di esso da sempre si fonda l'unione di una comunità autentica di persone. Per non degenerare nell'egoismo esso deve però mantenere un costante e fecondo rapporto dialettico con l'amore sacrificale di Cristo. Questo comporta accettare che le contraddizioni della storia umana siano risolvibili solo «al livello dell'eterno e del divino», e solo alla fine. Così l'amore imperfetto che abita la terra non rimarrà eternamente tale. Cristo ritornerà nel mondo per giudicare l'umanità e la sua venuta segnerà sia l'avvenuta realizzazione del processo storico, che la sua fine in senso temporale.²² Allora si realizzerà definitivamente l'idea biblica della sovranità di Dio nella storia.²³

Nei capitoli finali dell'*opus magnum* niebuhriano vengono sviluppate anche le linee fondamentali di un'etica sociale cristiana. Di essa, norma suprema rimane l'amore, che si sacrifica e si rivela sulla croce. Ma nel campo sociale, dove il

¹⁸ Cf. Niebuhr R., HD, p. 80.

¹⁹ Ivi, p. 71.

²⁰ Ibid.

²¹ Cf. Giussani A., *Teologia protestante americana*, o.c., p. 138.

²² Cf. Niebuhr R., HD, p. 301.

²³ Tutta la concezione della storia espressa in HD è fondata sull'idea biblica della sovranità di Dio. A p. 316 si legge: «È a causa del peccato che muoiono le civiltà»; e più sopra, a p. 315, Niebuhr spiegava che le cause del declino di una civiltà possono essere fatte confluire «nelle due grandi categorie del peccato di concupiscenza e del peccato di superbia». Nel primo caso gli uomini impiegano in modo irresponsabile la loro libertà; nel secondo caso tale libertà viene sopravvalutata a scapito del carattere contingente e finito dell'individuo e di ogni realtà terrena. «Questo — precisava Niebuhr — è il peccato d'imperialismo».

peccato dell'uomo si potenzia e si scontra con una miriade di interessi diversi, Niebuhr riteneva insufficiente appellarsi esclusivamente alla forza dell'amore. In questa sfera vige come norma immediata la giustizia razionale, che è insieme approssimazione all'amore e sua negazione. L'obbligo morale che ogni uomo ha di cercare la giustizia nella più alta misura possibile non lo deve illudere di poterne godere su questa terra il perfetto compimento.

Compito finale di ogni azione politica è pertanto quello di attenuare il più possibile la conflittualità che sempre domina la storia umana, cercando di trovare gli strumenti atti ad allargare la sfera di cooperazione sociale.²⁴ Ciò presuppone che le leggi e le organizzazioni politiche divengano, per quanto loro concesso dalle circostanze storiche, «instruments of mutuality and community».

Condizione necessaria alla realizzazione di questo equilibrio sociale, concludeva Niebuhr, sono il potere organizzativo e coercitivo del governo centrale, nonché una compresenza armonica dei poteri, esercitati dalle varie forze sociali.

Il cristiano, a maggiore ragione se impegnato politicamente, dovrà sapere di poter errare e di non possedere una verità indubitabile. Proprio il legame con la croce di Cristo dovrà motivare per lui la tolleranza e insieme la volontà di azione politica, alla ricerca di una società sufficientemente giusta che rifiuti sia i sogni degli idealisti, che le prove di forza dei molti «cinici realisti». Questa sintesi di teologia della croce e pragmatismo anglosassone viene espressa chiaramente da Niebuhr in un passo conclusivo dell'opera: si tratta di essere consapevoli che non è possibile «liberarsi dalla forza del peccato e dalle colpe in cui tutti siamo coinvolti, attraverso il carattere moralmente ambiguo della politica, senza per questo rinunciare alle nostre responsabilità per delle concrete possibilità di giustizia».²⁵ Capire ciò significa «lavorare per condizioni più giuste secondo i criteri della giustificazione per fede».²⁶

²⁴ Ivi, p. 275.

²⁵ Ivi, p. 294.

²⁶ Ivi, p. 294. Riprendendo in HD il tema *omnes sub peccato*, Niebuhr ricusa il disfattismo culturale e sociale che da esso sembra derivare. La Riforma protestante, nonostante il suo enorme contributo alla storia della vita cristiana, ha tuttavia

L'esposizione delle tematiche centrali di *Beyond Tragedy* e di *The Nature and Destiny of Man* ci suggerisce ora alcune considerazioni sugli orientamenti del pensiero niebuhriano, dopo la breve parentesi dell'influenza marxista.

Superato il modello teleologico, proprio della filosofia idealista e di quella marxista, si può sostenere che Niebuhr sia pervenuto ad un'adequata riflessione sul tema della giustizia, avvalendosi del modello profetico?

Una linea positiva di orientamento a questo interrogativo la si trova in una pagina significativa del teologo di Tübingen, W. Kasper: «Secondo i grandi profeti la storia avviene con il concorso della libertà divina ed umana. Ovviamente libertà divina ed umana non stanno sullo stesso piano; alla fine non possono essere in nessun modo equiparate tra loro. La libertà di Dio è ciò che precede in senso assoluto, ciò che sovrasta, ciò che abbraccia. Ma l'agire di Dio significa nel contempo la provocazione dell'agire umano; esso non opprime l'uomo, ma lo rende libero. In questa visione la storia è presa sul serio come storia. Essa è completamente aperta. Dio pone l'avvento concreto del suo regno nelle mani dell'uomo. Nella decisione per la fede o per l'incredulità è in gioco anche il regno di Dio. Solo dove il regno di Dio è accolto e affermato nella fede, esso è realmente venuto nella storia. Se la storia è intesa in questo modo come concorso tra Dio e l'uomo, allora l'avvento degli "èschata" non può accadere secondo le tabelle di un orario ferroviario storico salvifico, così da svolgersi quasi deterministicamente secondo gli eterni disegni di Dio. Nella storia piuttosto si decide l'eternità. Dalla croce e resurrezione di Gesù Cristo il tempo è il divenire proprio dell'eternità. La obbedienza fino alla morte di Gesù Cristo ha posto attraverso la sua resurrezione l'eternità nel tempo. Per questo l'eternità non è uno spazio già pronto fin dall'origine dei tempi e che alla fine dei tempi accoglierà tutti i redenti in processione solenne al canto osannante degli angeli. La processione nell'eternità incomincia già ora. In questa visione la storia sta completamente

mostrato verso i problemi sociali un'indifferenza di cui Niebuhr non può ritenersi soddisfatto: troppa realtà e valore egli infatti attribuisce alle relazioni sociali! A questo proposito cf. HD, pp. 191-220.

sotto la promessa di Dio e tuttavia è affidata totalmente alla responsabilità dell'uomo. Essa è "Kairòs", ora della grazia e del giudizio, che decide dell'eternità». ²⁷

Si tratta ora di vedere se la concezione profetica della storia che con tanta chiarezza viene qui delineata da W. Kasper emerga altrettanto limpidamente da *Beyond Tragedy* e da *The Nature and Destiny of Man*. La risposta, con tutte le attenuanti concesse, è negativa. Almeno da un punto di vista religioso non pare che l'analisi di Niebuhr sfugga ad una visione, se non luterana, comunque pessimistica della storia, che lascia inevitabilmente profonde tracce nella impostazione complessiva del problema della giustizia. Ciò sia detto pur nella consapevolezza del fatto che l'ideale di una futura riappacificazione dell'uomo con se stesso e con gli altri deve essere considerato un'utopia, a causa del carattere finito di ogni creatura. Non si vuole contestare il fatto che la vita dell'uomo abbia dei «buchi» connessi con la sua situazione esistenziale, i quali introducono in essa una ineliminabile componente drammatica.

Quello che però non si può giustificare nella posizione niebuhriana è il tentativo di convalidare, alla luce della fede biblica, una visione della storia in cui l'ideale della giustizia risulta sconfitto, più che «mancato». Sembra quasi che Niebuhr chieda ora ai testi sacri di sancire quello stesso dualismo tra *homo religiosus* ed *homo politicus*, che gli scritti precedenti, in una diversa prospettiva, avevano evidenziato, pur tentando inutilmente di superarlo. Ma ora, ad essere privilegiato, almeno complessivamente, non è più l'*homo politicus*, bensì l'*homo religiosus*; e si rischia così di oscurare l'esigenza essenziale della speranza cristiana nella sua dimensione comunitaria, che è l'impegno radicale per la giustizia, fin d'ora, nel mondo. Di tale pericolo si avvede Niebuhr soprattutto in *Human Destiny*. Qui si ha talora l'impressione che l'autore, pur di non rinunciare alla sua sempre viva esigenza etica di giustizia sociale, lascerebbe volentieri le vesti «prese in prestito» dal teologo e rivelatesi alla fine non del tutto «calzanti» (anche perché Niebuhr, come teologo,

²⁷ Cf. Kasper W., *Introduzione alla fede*, in *Giornale di teologia*, Brescia 1973, pp. 195-196.

appare fin troppo eclettico), per reindossare quelle a lui forse più congeniali e pratiche del polemista e del *filosofo politico*.

In conclusione, pur riscoprendo l'attuabilità e l'effettualità del contenuto dottrinale del messaggio cristiano, l'indagine niebuhriana si ostina ancora, come nel passato, a voler affrontare il tema della giustizia senza sviluppare prima una approfondita riflessione teorica, che tenga conto di tutte le fondamentali dimensioni dell'esistenza umana, che analizzi le infrastrutture antropologiche che costituiscono l'apertura dell'uomo alla speranza cristiana, che esamini a fondo non solo il problema del futuro e della storia, ma anche quello della finitezza umana e del suo rapporto con la drammatica realtà del peccato.

IV.3. Christianity and Power Politics (1940)

Una prima applicazione della dialettica religiosa niebuhriana a tematiche particolari si trova nell'opera del 1940, *Christianity and Power Politics* (Il cristianesimo e il potere politico).

In essa l'autore denunciava «l'ingenuità» del movimento pacifista di allora che, pretendendo di realizzare gli ideali di giustizia e di pace, di fatto riduceva la resistenza al male.²⁸ I pacifisti, scriveva Niebuhr, non comprendono che il peccato «introduce un elemento di conflitto nel mondo, dal quale non sono scevri nemmeno i rapporti più intimi». ²⁹ Essi si ostinano a giudicare come assoluta la distinzione violenza/non-violenza, come se l'«elemento fisico fosse necessariamente negativo e quello spirituale automaticamente positivo». In realtà,

²⁸ Nel 1940 Niebuhr, dopo aver militato nel corso degli anni '30 nel partito socialista americano, ne usciva perché deluso dalla politica isolazionistica sostenuta da tale partito di fronte alla guerra scoppiata in Europa. Sino a quell'anno non furono molti gli intellettuali americani che compresero, come Niebuhr, le gravi conseguenze che la marcia vittoriosa del nazismo aveva per la pace mondiale. Per molti americani non erano inizialmente chiari la natura ed il significato dell'attacco totalitario nazista. Una forte corrente favorevole all'intervento in guerra si formò solo dopo il crollo della Francia, nell'estate del 1940. L'attacco successivo dei giapponesi a Pearl Harbor mise fine ad ogni discussione tra interventisti ed antinterventisti, chiamando il popolo americano immediatamente alle armi.

²⁹ Cf. Niebuhr R., CPP, p. 14.

proseguiva il pensatore americano, all'uomo non è mai data la possibilità di scegliere fra assoluta tirannia e assoluta libertà: «Noi possiamo scegliere solo fra la tirannia ed una relativa democrazia... fra la guerra e la pace precaria, derivante da un equilibrio abbastanza soddisfacente e stabile tra le forze sociali. Non ci è dato di scegliere tra violenza e non-violenza, ma solo tra la violenza ed una classe dirigente che si sforzi di accordare le forze sociali senza violenza, senza peraltro essere in grado di garantire immunità totale dai conflitti. Non abbiamo mai avuto occasione, e probabilmente mai l'avremo, di scegliere tra ingiustizia ed uguaglianza perfetta, ma solo tra l'ingiustizia ed una giustizia che tende all'uguaglianza...».³⁰ Il fatto è che il movimento pacifista, dopo tutte le tragedie della storia, rimane ancora legato al dogma rinascimentale della bontà umana, secondo il quale «l'uomo è essenzialmente buono ad un certo livello del suo essere».³¹ Ma in questo modo, sosteneva Niebuhr, si finisce per confondere il piano etico di Cristo, «assoluto ed inflessibile ... in ultima istanza normativo», con quello politico, le cui leggi sono volte ad assicurare la più alta misura di pace e di giustizia fra uomini egoisti e peccatori.³²

In *Christianity and Power Politics* Niebuhr perveniva a tre conclusioni.

La prima è che il regno di Dio non è una possibilità attuabile su questa terra. Asserire il contrario significherebbe disconoscere il peccato «come fattore permanente della storia umana».³³

La seconda considerazione, direttamente legata alla precedente, è quella per cui la giustizia terrena potrà essere conquistata solo parzialmente, sempre per mezzo di un certo grado di coercizione, pur rimanendo essa criteriata dall'ideale dell'amore. «La giustizia presuppone il conflitto della vita con se stessa e cerca di lenirlo». Ogni giustizia relativa quindi, soggiace «al giudizio della legge dell'amore, di cui è pure una approssimazione».³⁴

³⁰ Ivi, pp. 75-76.

³¹ Ivi, p. 7.

³² Ivi, p. 11. In CPP Niebuhr sostiene ancora la necessità di socializzare il potere economico ai fini di una maggiore giustizia nel paese.

³³ Ivi, p. 3.

³⁴ Ivi, p. 216.

La terza conclusione è che in ogni atto coercitivo è presente un «elemento diabolico».³⁵ È per questa ragione che nessun regime, nemmeno quello più democratico, potrà mai arrogarsi il diritto di identificare la propria causa con quella di Cristo. A questo proposito Niebuhr accusava il mondo liberale occidentale di avere imposto sotto il manto dell'ideale democratico le proprie illusioni moralistiche ed utopistiche. «La democrazia moderna, fondata come è sul pensiero illuministico, sopravvaluta la razionalità umana».³⁶ Per questa ragione «il cristianesimo moderno ed il perfezionismo laico, schierandosi a favore del non-intervento nei conflitti, sono una versione alquanto sentimentalistica della fede cristiana, in disaccordo con le prospettive più profonde della religione cristiana».³⁷

La cultura liberale moderna, concludeva Niebuhr, ha insomma tradotto *tout-court* gli ideali evangelici di perfezione morale in concrete possibilità storiche. Così facendo «l'uomo e la nazione che evitano il conflitto»³⁸ sono divenuti per essa moralmente ineccepibili.

Soltanto la fede in un centro di significato trascendente potrà allora gettare le basi per un autentico realismo cristiano che, né ottimista né pessimista, dia una concreta risposta alla crescente disperazione della civiltà moderna, pur nella consapevolezza che la storia umana rimarrà «coinvolta nelle contraddizioni del peccato fino alla fine».³⁹

³⁵ Ivi, p. 14.

³⁶ Ivi, p. 54. Dal canto suo la democrazia americana ha aggiunto alle prospettive ottimistiche dell'illuminismo quelle altrettanto fiduciose del settarismo religioso dei primi colonizzatori: «È questo miscuglio di ottimismo religioso e laico che ha reso la vita religiosa del nostro Paese così fatua». Cf. ivi, p. 56.

³⁷ Ivi, p. IX.

³⁸ Ivi, p. X.

³⁹ Ivi, p. 20. Secondo Niebuhr anche il comunismo, che attribuisce falsamente l'egoismo naturale del cuore umano al sistema capitalista vigente potrà mai realizzare il sogno di una società senza divisioni. Cf. ivi, p. 152.

IV.4. The Children of Light and The Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence (1944)

La tesi centrale sostenuta da Niebuhr in *The Children of Light and The Children of Darkness* (I figli della luce e i figli delle tenebre), si può esprimere con un passo significativo dell'opera stessa: «... Una società libera prospera meglio in un'atmosfera culturale, religiosa e morale che non incoraggi una visione né troppo pessimistica né troppo ottimistica della natura umana. In politica sia il sentimentalismo che il pessimismo incoraggiano i regimi totalitari, il primo perché sostiene l'idea che non è necessario il controllo del potere centrale; il secondo perché ritiene che solo un'autorità politica assoluta possa reprimere l'anarchia suscitata da interessi contrastanti e concorrenti».⁴⁰

La difesa della democrazia richiede dunque una giustificazione più rigorosa ed approfondita di quella, per così dire «celebrativa», data dalla cultura moderna e in particolare da quella liberale. A giudizio di Niebuhr «l'ottimismo eccessivo circa la natura e la storia umana, cui il credo democratico è stato ricondotto, è fonte di pericolo per la società democratica; giacché l'esperienza di questi anni sta confutando tale ottimismo ed esiste il pericolo che essa sembri in un domani confutare l'ideale democratico in quanto tale».⁴¹

Nell'opera del 1944 Niebuhr ricondusse questa concezione ottimistica della storia e dell'ideale democratico alle visioni utopistiche di coloro che egli definiva «figli della luce»; la loro illusione era quella di poter sottomettere completamente l'egoismo umano all'autorità di una legge o di un ideale universale. «I figli della luce sono virtuosi perché avvertono l'esistenza di una legge superiore al loro volere. Sono generalmente stolti perché non conoscono la forza dell'egoismo».⁴² Nella categoria dei figli della luce Niebuhr faceva rientrare concezioni culturali, considerate generalmente incompatibili l'una con l'altra; come esempio emble-

⁴⁰ Cf. Niebuhr R., CLCD, p. VIII.

⁴¹ Ivi, p. XII.

⁴² Ivi, pp. 10-11.

matico di questo paradosso egli portava la convinzione ottimistica, comune al liberalismo ed al marxismo, di poter risolvere definitivamente le tensioni esistenti tra individui, classi sociali, razze e nazioni.

Il rifiuto di una visione eccessivamente ottimistica della natura umana non portava tuttavia l'autore a condividere neppure il pessimismo di coloro che egli definiva «figli delle tenebre». ⁴³ Costoro hanno ben avuto il merito di scoprire il potere malefico della superbia e dell'egoismo, ma sono a loro volta incorsi in un errore, quello di voler giustificare attraverso queste premesse teorie politiche autoritarie ed antidemocratiche. In realtà «un radicato pessimismo circa la capacità razionale dell'uomo di creare giustizia porta inevitabilmente a teorie politiche assolutistiche; esse inducono a credere che solo un potere autoritario possa costringere le varie forze vitali di una comunità ad unirsi in una fattiva armonia». ⁴⁴

Ricercando dunque un superamento delle due posizioni antitetiche or ora descritte, Niebuhr riteneva che per la realizzazione di un assetto sociale sufficientemente giusto si rendesse necessario l'apporto di una cultura democratica rinnovata, «fondata su una base filosofica e religiosa più realistica». Qui Niebuhr è esplicito nel privilegiare una visione cristiana della natura umana; infatti, se «la capacità dell'uomo di creare giustizia rende possibile la democrazia» (mentre «l'inclinazione dell'uomo all'ingiustizia rende la democrazia necessaria»), ⁴⁵ allora quest'ultima potrà rinvenire nel sapiente realismo biblico un fertile terreno su cui fondare le proprie basi ideali. È proprio interpretando in modo personale la parola biblica che Niebuhr scriveva: «Salvaguardare una civiltà democratica presuppone la saggezza del serpente e l'innocenza della colomba. I figli della luce devono fornirsi della saggezza dei figli delle tenebre, senza da questi attingere la malizia. Devono conoscere la forza dell'egoismo nella società umana, senza peraltro giustificarlo

⁴³ Tra i «figli delle tenebre» Niebuhr annovera Lutero e Hobbes; essi avrebbero a suo parere affidato al governo centrale il compito di mantenere l'ordine sociale «by repression». Cf. *ivi*, p. 44.

⁴⁴ *Ivi*, pp. XII-XIII.

⁴⁵ *Ivi*, p. XIII.

moralmente. Devono essere sufficientemente saggi da poter raggirare, stornare, contenere e reprimere l'egoismo individuale e collettivo per il bene della comunità». ⁴⁶

Niebuhr era ben consapevole che le tesi avanzate in *The Children of Light and The Children of Darkness* non potevano essere mezzo di risoluzione automatica dei problemi della società moderna; egli intendeva però mediante queste indicare il terreno adatto per un'autentica azione di rinnovamento sociale. Affidava poi alle circostanze del momento il compito di suggerire alle forze politiche i progressivi sviluppi dell'edificio sociale, così da non scivolare nell'anarchia o nella dittatura. La disponibilità politica ad un vigile e costante riesame della situazione che gradualmente si evolve diveniva così il presupposto di un genuino metodo democratico, che in ultima è «un metodo per il reperimento di soluzioni immediate a problemi insolubili». ⁴⁷

Di qui si comprende la costante diffidenza dell'autore nei confronti di ogni linea politica che esalti in maniera astratta ed esagerata l'ideale democratico. Il vero democratico, sosteneva Niebuhr, riconosce anzitutto che «tutti i fini politici sono relativi» ⁴⁸ e rivedibili. In questo senso «il vero punto di contatto tra spirito democratico e spirito religioso sta nel senso di umiltà che la democrazia richiede e che deve essere uno dei frutti della religione». ⁴⁹ È da tale angolo visuale che vanno affrontati i problemi della civiltà moderna dopo il dramma di due guerre mondiali; e proprio da ciò gioverà trarre anzitutto la consapevolezza di un limite di previsione, che deve disporre alla modestia.

Dalla complessiva lettura dell'opera niebuhriana del 1944 è giusto anzitutto riconoscere lo sforzo che l'autore compì, nella prima metà degli anni '40, nell'elaborare una *concezione realistica cristiana*, attenta alla dialettica dell'uomo storico, teso fra l'ideale e la sua possibile realizzazione. Si potrebbe dire che la sua ormai ricorrente opposizione al perfettismo della moderna cultura liberale lo sollecitò allora a rintraccia-

⁴⁶ Ivi, pp. 40-41.

⁴⁷ Ivi, p. 118.

⁴⁸ Ivi, p. 151.

⁴⁹ Ibid.

re più direttamente sul piano storico-politico i possibili caratteri distintivi della fede cristiana, le categorie più specifiche e funzionali per il discernimento dei segni dei tempi.⁵⁰

È utile soffermarsi brevemente su questo tema dei «segni dei tempi». L'idea che il credente debba scrutare con pazienza e con coraggio i segni dei tempi è un concetto cristiano ricorrente. Nello stesso documento *Gaudium et spes* (1966) viene illustrato espressamente questo coefficiente-tempo della predicazione; in esso si richiede che la Chiesa dia, attraverso la predicazione, di volta in volta risposta ai problemi del tempo, pur consapevoli del fatto che essa non possiede tale risposta già «fatta e finita»; i problemi del tempo esigono cioè una riflessione paziente e continua sulla parola di Gesù e non una semplice conclusione astratta, dedotta dal patrimonio tradizionale. Con acutezza W. Kasper ha scritto in proposito: «L'agire cristiano nel mondo comporta il rischio storico. Il cristiano ha sempre a che fare con ciò che è nuovo; egli deve affidarsi a ciò che non è stato ancora provato, a ciò che non è prevedibile e non aggrapparsi con atteggiamento conservatore o addirittura restauratore a ciò che esiste e ogni qual volta è già passato. Contro ogni immobilismo, indice di poca fede, il cristiano deve essere un segno di speranza in un mondo angosciato che va in cerca di sicurezze. Se è vero che Dio è il più giovane di tutti noi, allora il cristiano deve rimanere sempre giovane e mobile, per riconoscere i "segni dei tempi" e per affrontarli nella fede».⁵¹

Ebbene, ciò significa in definitiva pervenire a quel problema della storicità della fede, che i teologi hanno discusso a fondo nei loro ampi studi di esegesi, di dogmatica e di teologia morale. Nel nostro caso particolare si tratta di vedere come Niebuhr abbia interpretato nella prima metà degli anni '40 il tema dei segni dei tempi; in quale maniera cioè egli abbia imboccato il sentiero dell'esperimento e del

⁵⁰ In una raccolta di sermoni che Niebuhr pubblicò nel 1946, *Discerning the Signs of the Times*, l'autore spiegava come il discernimento dei segni dei tempi «significasse dare una interpretazione agli eventi storici ed ai valori che nella storia si affermano». Cf. ivi, p. 10.

⁵¹ Cf. Kasper W., *Introduzione alla fede*, in *Giornale di Teologia*, o.c., p. 177.

rischio storico, che la predicazione e la stessa teologia devono quotidianamente considerare. Affrontando il problema della giustizia, ha saputo Niebuhr recuperare pienamente quella categoria della storia, scoperta nello spazio della fede biblica?

Non ci pare di poter dare una risposta del tutto positiva in merito. Infatti, nonostante l'insistenza con cui l'autore sottolinea la pregnanza realistica della parola biblica, la sua indagine rivela una sensibilità fondamentalmente politica dinnanzi ai segni dei tempi. Certo, nelle opere passate in rassegna non si può sottacere lo sforzo compiuto da Niebuhr per chiarire il significato religioso e le conseguenze storiche della «tragica realtà» che è il peccato. L'uomo, sostiene Niebuhr, non è libero perché crede di poter e dover amministrare assolutamente se stesso e la propria realtà. La storia non si sviluppa organicamente sulla scia di un ineluttabile progresso, ma è sempre posta di nuovo in gioco nella decisione. La libertà umana è talmente condizionata e determinata dal peccato e da fattori storici contingenti, che l'uomo non può decidere di sé in modo incondizionato. In questa prospettiva anche la giustizia deve rimanere al di qua della sua stessa essenza ideale e non può essere mai tradotta definitivamente nella concretezza delle sue realizzazioni. Facendo emergere una tensione ineliminabile fra la persona e la società, Niebuhr riesce a rilevare tra gli uomini l'esistenza di conflitti che non possono essere compresi solo psicologicamente o sociologicamente, né possono essere eliminati attraverso il solo sforzo sociale.

Tuttavia di qui il pensatore americano non sente l'esigenza di esplorare più a fondo la natura e l'origine di questi conflitti, insediati costitutivamente nel mondo umano. Egli si limita a spiegare che essi sono dati con il peccato dell'uomo e che pertanto dall'uomo non possono essere allontanati; traduce poi direttamente sul piano politico queste sue considerazioni religiose.

Si prenda ad esempio *Christianity and Power Politics* e si veda come dall'opera affiori la pretesa di assolutizzare, alla luce della parola biblica, la posizione dei sostenitori di un intervento americano nel conflitto mondiale. Pur non volendo mettere in discussione la validità della protesta niebuhriana contro l'atteggiamento indifferente o addirittura apologe-

tico che molti intellettuali americani, ancora all'inizio del 1940, avevano verso il nazismo, non ci sentiamo di condividere l'interpretazione piuttosto personale dei testi sacri data da Niebuhr, per una risoluzione così «precisa» di un problema cruciale, che il cristianesimo costantemente si trova ad affrontare. Ci riferiamo qui al problema della collocazione e della direzione della giustizia e dell'amore nella storia, soprattutto nei suoi momenti più tragici. Posto di fronte ad una scelta tra un «sì» e un «no» all'intervento militare americano in Europa, Niebuhr, pragmatico come sempre, non ha dubbi: con decisione polemizza duramente con le perplessità dei pacifisti da un punto di vista religioso. Sorge spontaneo domandarsi come egli possa pensare di esemplificare tanto facilmente l'ampio e per così dire «ambiguo» spettro della giustizia cristiana, paradossale ed essenzialmente ambivalente, se non sacrificando la complessità del discorso religioso ai fini dei propri interessi politici e pratici più immediati.

IV.5. Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History (1949)

In *Faith and History* (Fede e storia)⁵² Niebuhr cercò di definire più chiaramente i termini di quella concezione antiperfettistica dell'esistenza e della storia, sviluppata progressivamente nel corso del decennio.

Punto di partenza è la constatazione che le antropologie non cristiane non tengono adeguato conto della singolarità ed unicità della condizione umana, in cui intelletto e natura, libertà e necessità sono indissolubilmente connessi.

L'intera opera è imperniata sul confronto fra tre antropologie: «La cultura occidentale — scriveva Niebuhr — contiene tre grandi correnti di pensiero per ciò che riguarda il discusso problema della natura della storia umana:

⁵² Di quest'opera la casa editrice Il Mulino di Bologna ha approntato la traduzione italiana ad opera di F. Giampiccoli nel 1966, facendo precedere al testo una preziosa introduzione di S. Cotta. A questa edizione italiana si fa riferimento nelle citazioni del presente lavoro.

1. Il punto di vista del classicismo greco, che ha eguagliato la storia al mondo della natura ed ha cercato l'emancipazione della ragione immutabile dell'uomo da questo mondo mutevole.

2. Il punto di vista biblico-cristiano, che ha considerato l'esistenza storica dell'uomo nello stesso tempo piena di significato e misteriosa e che ha riconosciuto nella libertà dell'uomo, che distingue la storia dalla natura, la sorgente tanto del male quanto del bene.

3. Il punto di vista moderno, che ha considerato lo sviluppo storico del potere e della libertà dell'uomo come la soluzione di ogni perplessità umana e come la via dell'emancipazione da ogni male umano».⁵³

Secondo Niebuhr la storia, intesa come vicenda esistenziale del genere umano, è stata interpretata dall'età classica come l'eterno ed immodificabile movimento del cosmo. A suo giudizio la cultura classica rappresenta la versione occidentale e razionale di un tipo universale di spiritualità storica. In essa «gli eventi umani sono ridotti ad una dimensione inferiore di semplice "nascita e morte": sono significativi solo in quanto i cicli ricorrenti sono razionalmente intellegibili, ma non offrono nessuna speranza per il compimento delle particolari capacità della personalità umana».⁵⁴

Ma le critiche più puntuali e severe di Niebuhr vengono mosse contro la cultura moderna. Il pensiero moderno condivide con la cultura classica «la persuasione che il tempo e la storia sono entità semplici, intellegibili in se stesse»;⁵⁵ rifiuta invece la concezione ciclica del tempo. È l'idea di una storia redentiva ad essere la principale caratteristica presente nelle sue più diverse forme. Per Niebuhr «la nota dominante nella cultura moderna è data non tanto dalla fiducia nella ragione, quanto dalla fede nella storia».⁵⁶

⁵³ Cf. Niebuhr R., FH, p. 23.

⁵⁴ Ivi, pp. 76-77.

⁵⁵ Ivi, p. 52.

⁵⁶ Ivi, p. 9. A giudizio di Niebuhr l'ottimismo storico presente nelle principali espressioni della cultura moderna ha trovato una prima compiuta elaborazione durante l'illuminismo francese, dispiegandosi poi nelle più svariate forme nel corso dell'800 (Comte, Hegel, Marx) e del '900 (soprattutto Dewey).

Muovendosi da questa prospettiva, confidando cioè nella visione di un mondo in movimento, il pensiero moderno cerca generalmente di risolvere ogni perplessità sulla vita, promettendo l'emancipazione da ogni male; a questo errore di sopravvalutazione della libertà umana esso ne aggiunge poi un secondo, che consiste nell'identificazione di tale libertà con la virtù. Là dove vi è un tragico evento storico, ecco che esso viene giustificato come fase provvisoria di regresso. Scriveva a questo proposito l'autore: «La credenza che la brutalità umana sia un rimasuglio del passato animale o primitivo dell'uomo rappresenta una delle più care illusioni della cultura moderna, alla quale gli uomini si aggrappano tenacemente anche quando essa è contraddetta da ogni esperienza contemporanea».⁵⁷

A giudizio di Niebuhr il pensiero moderno, incline a prendere in esame solo le possibilità creative della libertà umana, finisce necessariamente per inquadrarsi nelle categorie del patetico e dell'ironico. Gli uomini moderni, aggrappandosi con testarda perseveranza alle loro illusioni, sfidano infatti continuamente le confutazioni che l'esperienza storica ha accumulato. In questo senso «l'interpretazione moderna della vita umana e della storia... è stata un'evasione dalla dimensione della responsabilità e della colpevolezza della natura umana ... uno sforzo molto intelligente dell'orgoglio umano per nascondere la debolezza e l'insicurezza dell'uomo».⁵⁸ Tale ottimistica autosicurezza deriva, secondo Niebuhr, da un tipo di sapienza mondana che egli qualifica come «idolatrica». Nel mondo moderno l'idolatria è più diffusa dell'ateismo (che è invece fonte di disperazione e di pessimismo). Ciò si spiega con il fatto che è difficile, se non impossibile, vivere senza presupporre un sistema di ordine e di spiegazione della vita e del comportamento umano.

Nel XX secolo si delinea tuttavia anche il sorgere di un movimento di trasformazione sociale e spirituale che, partendo da una fiduciosa sicurezza, procede verso una progressiva disperazione. E come accade in ogni periodo di catastrofe sociale e politica, gli ideali vacillanti possono indurre gli

⁵⁷ Ivi, p. 18.

⁵⁸ Ivi, p. 125.

uomini ad una umiltà che riconosca i limiti della conoscenza e del potere umano.

Alla cultura moderna Niebuhr opponeva, in tutta la sua profondità, la *parola biblica*. Qui il male morale e storico risulta essere «la conseguenza dei vani sforzi che l'uomo compie nel tentativo di vincere la sua insicurezza per mezzo del proprio potere, di nascondere la limitatezza della sua intelligenza pretendendo di essere onnisciente, di cercare di uscire dall'ambiguità della sua posizione con le sue sole risorse... L'uomo è in conflitto con Dio a causa di questi vani sforzi tendenti a fare di se stesso il proprio Signore; ed è in conflitto con i suoi simili a causa dello stesso orgoglio che lo pone in conflitto con Dio». ⁵⁹

Questa situazione esistenziale trova la sua espressione simbolica nel mistero del peccato originale, che viene definito da Niebuhr nei seguenti termini: «Che la ribellione del cuore dell'uomo non sia semplicemente un peso morto della natura, ma una corruzione della libertà e che essa non possa essere superata per mezzo di un aumento di libertà: questo è il mistero del peccato originale». ⁶⁰ Tale mistero non annulla il significato delle cose, bensì lo arricchisce. A nulla vale dunque la scoperta di cause specifiche che producono aspetti particolari del male: «... Tutti gli uomini, santi e peccatori, giusti ed ingiusti, sono inclini ad usare la libertà per trascendere il tempo, la storia, se stessi, in modo da stabilire falsamente se stessi come centro dell'esistenza». ⁶¹ Solo la grazia di Dio può completare qualsiasi tentativo di interpretazione della storia. Né la fede, né il pentimento, necessari per la conoscenza del vero Dio, possono infatti essere raggiunti dai soli sforzi dell'uomo: «non c'è nella ragione alcuna forza che spinga l'uomo dalla disperazione alla

⁵⁹ Ivi, p. 152.

⁶⁰ Ivi, p. 127. Il mito della caduta di Adamo universalizza ed individualizza al tempo stesso il tema della rivolta dell'uomo contro Dio. Adamo, e con lui tutti gli uomini, cerca di scavalcare i confini che il Creatore gli ha posto in quanto creatura. Niebuhr chiarisce però che un evento simbolico della storia come quello della caduta dell'uomo perde il suo reale significato quando è inteso letteralmente come fatto storico. «Esso è solo il simbolo della inevitabile e tuttavia innaturale corruzione della libertà umana». Cf. ivi, p. 46.

⁶¹ Ivi, p. 154.

speranza, o muti il rimorso in pentimento. In ultima analisi l'accettazione della verità dell'Evangelo è un dono della grazia che sta al di là delle due forme della sapienza del mondo (pessimismo e ottimismo) e che non può essere raggiunta per mezzo della testimonianza che l'una porta contro l'altra». ⁶²

Comprendere dal punto di vista della fede cristiana che l'uomo è peccatore significa accettare sul piano politico la necessità di un potere centrale, in certa qual misura coercitivo, che garantisca un'apprezzabile pace sociale; infatti «la pace interna di una comunità è sempre in parte coatta, perché gli uomini non sono abbastanza buoni per compiere ciò che va fatto per il bene comune su una base puramente volontaria. Esistono certamente forze morali ed organiche di coesione interna, ma non sono sufficienti ad eliminare la necessità della coercizione». ⁶³ Il potere coercitivo necessario a mantenere l'ordine e l'unità in una comunità non sarà mai dunque un potere puro e disinteressato: «Lo stesso potere necessario per fondare l'unità di una società diventa anche la base dell'ingiustizia nella comunità stessa, poiché cerca il proprio interesse anziché il bene comune». ⁶⁴ La mancanza di esecutori disinteressati dei giudizi della storia impedisce così al processo storico di sfociare in una progressiva eliminazione del male, come la cultura moderna ha sperato. Per questa ragione la storia appare a Niebuhr come «un campo di battaglia». ⁶⁵

Morte e fame nella vita delle istituzioni sociali e delle culture dell'uomo non sono per l'autore il frutto di una mortalità naturale, ma piuttosto la conseguenza di una vana illusione, che cerca di nascondere il carattere contingente e mortale di ogni potere e di ogni sovranità nella storia. Tuttavia, sempre «esiste la possibilità che le vecchie forme e strutture della vita vengano rinnovate, anziché distrutte dalle vicissitudini della storia. Queste esperienze fondano la validità della dottrina cristiana della vita mediante la morte, non

⁶² Ivi, p. 208.

⁶³ Ivi, p. 278.

⁶⁴ Ivi, p. 279.

⁶⁵ Ivi, p. 283.

solo per gli individui ma anche per gli organismi collettivi». ⁶⁶

Il significato della storia è dunque per Niebuhr più complesso di quanto una filosofia della storia possa riconoscere. Parlare di «filosofia cristiana della storia» significherebbe secondo l'autore «ridurre le antimonie e le ambiguità della natura umana». «...Non esiste una definitiva soluzione razionale al problema della relatività storica; ...anche la più scrupolosa onestà da parte dello storico non potrà impedire che il suo punto di vista dia un colore particolare al quadro storico... La pretesa che questo non sia vero è un aspetto del "peccato originale" che infetta ogni cultura umana e la cui essenza consiste nel rifiuto dell'uomo di riconoscere la propria limitatezza ... La storia nella sua totalità e nella sua unità riceve un senso da una fede religiosa, in quanto il concetto di significato è tratto da presupposti ultimi e fondamentali concernenti il carattere del tempo e dell'eternità, i quali non sono il frutto di un'analisi dettagliata degli eventi storici». ⁶⁷

In realtà la vita e la storia risultano comprensibili solo entro i termini di un'*escatologia cristiana*: «(essa)... implica il concetto, assurdo dal punto di vista razionale, di un'eternità che ingloba le caratteristiche del tempo: l'individualità e la particolarità. D'altra parte, le altre convinzioni di cui vivono gli uomini concepiscono una eternità che cade in una di queste contraddizioni:

1. O l'eternità annulla la storia intera e nega quindi qualsiasi significato della vita umana nella storia;

2. O riduce arbitrariamente l'intera dimensione della storia con i suoi significati parziali e frammentari al livello della natura;

3. O pretende che la storia nel suo sviluppo progressivo cessi, ad un certo punto, di essere storia nel tempo e culmini in una incredibile utopia, in cui il bene incondizionato si realizza in mezzo alle situazioni contingenti della storia». ⁶⁸

⁶⁶ Ivi, p. 285. L'autore polemizza a questo proposito con quelle forme di speranza escatologica che «tendono a negare i significati parziali, le evidenti rinascite e i necessari giudizi morali che avvengono nella storia... Questo tipo di escatologia cristiana è altrettanto falso quanto l'ottimismo che ha sostituito, poiché distrugge la tensione creativa che esiste nella Bibbia fra lo storico e l'ultra-storico». Cf. ivi, p. 272.

⁶⁷ Ivi, pp. 148-149.

⁶⁸ Ivi, pp. 172-173.

Si giunge così al punto conclusivo dell'opera niebuhriana: è il culmine della crocifissione e della risurrezione di Cristo che diventa non solo la chiave interpretativa di questa escatologia cristiana, ma anche il modello di tutti gli incontri tra Dio e l'uomo. La fede nel Messia risorto dà all'uomo la speranza e la forza a lui necessarie per divenire operatore di pace e di giustizia nella storia, sebbene essa non possa correggerne gli squilibri morali.

«Nel corso effettivo della storia l'amore perfetto incarnato nella sua vita e nella sua morte anziché trionfare è sconfitto. Così, secondo la fede cristiana, la storia rimane moralmente ambigua fino alla fine. Il perfetto amore di Cristo è nello stesso tempo la possibilità estrema nel campo delle conquiste morali della storia e la loro negazione. La giustizia rimane imperfetta a meno che non culmini in questo amore perfetto, che consiste nel dono di se stessi; ma qualsiasi forma di giustizia storica contiene inevitabilmente dei fattori che la pongono in contrasto con un amore così perfetto.

Per la fede cristiana l'enigma della vita è risolto dalla fiduciosa persuasione che questo stesso amore non ha soltanto una dimensione storica: esso è la rivelazione di una grazia divina che vince le contraddizioni della vita umana. La sofferenza dell'innocenza, che porta alla luce il problema della ambiguità morale della storia, diviene nella fede cristiana la risposta al problema nel momento stesso in cui è riconosciuta come la rivelazione della sofferenza divina che sopporta e vince i peccati del mondo.

La fede cristiana non promette perciò il superamento degli aspetti frammentari e contraddittori dell'esistenza storica dell'uomo: afferma solo di aver conosciuto per fede il potere e la misericordia di Dio che risolveranno alla fine le ambiguità della vita e purificheranno gli uomini dal male in cui cadono a causa dei loro così disperati sforzi di superare queste stesse ambiguità. Nella misura in cui gli uomini si abbandonano a questo potere e a questa misericordia nella fede e nel pentimento, è possibile evitare quella distruzione dell'esistenza che è dovuta al disperato tentativo di preservarla e di compierla: il rinnovamento della vita può essere il risultato del morire a se stessi, mentre la morte è il risultato di un esagerato desiderio di vivere».⁶⁹

Al termine dell'esposizione di *Faith and History* ci sembra importante qualche breve considerazione.

In quest'opera risulta evidente come l'autore stia cercando ora, con maggiore convinzione rispetto alle opere precedenti, una strutturazione più propriamente «teologica» per la

⁶⁹ Ivi, p. 170.

propria indagine, in modo da poter fondare su di essa le problematiche sin qui sviluppate.

Si prenda ad esempio il tema che noi abbiamo ritenuto essere centrale nel pensiero niebuhriano, quello della giustizia. In *Faith and History* la questione della giustizia viene posta decisamente nell'orizzonte di un'interrogazione religiosa universale di ampio respiro. Tutto lo scritto lascia trasparire una capacità più matura di interpretare il senso cristiano della giustizia come grandezza che né l'individuo né la società possono compiutamente determinare. Questa capacità nasce indubbiamente dalla consapevolezza cristiana che la riconciliazione della lacerazione che attraversa la realtà tutta, può partire solo da Dio e che per questo non è possibile risolvere il problema della giustizia solo quantitativamente, moltiplicando cioè ed intensificando gli sforzi umani.

Tutto ciò è molto significativo. D'altra parte, come giustamente ha notato S. Cotta, Niebuhr continua ad essere diverso rispetto ai più moderni ed aperti teologi europei, «nei quali una larga e intelligente comprensione degli orientamenti delle filosofie moderne, dall'esistenzialismo alla fenomenologia, si unisce a un preciso impegno esegetico scritturale, sempre più scientificamente scaltrito e storicamente raffinato, e a una rigorosa struttura sistematica... La Parola divina è sì la sostanza stessa del pensiero di Niebuhr, ma, starei per dire, quasi nella sua immediata risonanza di verità: essa suscita fede più che ermeneutica. In questa prospettiva, Niebuhr è lontano tanto dalla raffinata esegesi di un Cullmann quanto dalla prospettiva di demitizzazione di un Bultmann... Partendo dalla Parola che incalza e inquieta l'esistente... Niebuhr mira a comprendere realisticamente in tutte le sue contraddizioni la vicenda personale dell'individuo e la vicenda globale dell'umanità. Ma egli non si preoccupa di costruire una "dogmatica" in cui, sia pur solo per tentativo, vengano disposti in ordine logico e coerente i principi essenziali della fede. Questi principi egli li assume e li verifica nella trama dell'esistenza, non li ordina in un sistema. In questo senso il suo approccio è agostiniano, non tomistico (ma nemmeno barthiano)».⁷⁰

⁷⁰ Ivi, p. IX-X

Siamo concordi con S. Cotta nel riconoscere in Niebuhr un modo del tutto particolare di fare teologia; si tratta ora di vedere se il nostro autore sia riuscito, dopo il 1950, a rinvenire su questo piano un saldo e motivato fondamento alla propria interpretazione biblica della storia.

Nel caso di una risposta negativa, si tratterà di vedere quali altre direzioni egli abbia percorso nello sforzo di rimanere fedele ad una concezione realistica della giustizia.

QUINTA PARTE

IL REALISMO CRISTIANO DI REINHOLD NIEBUHR

«Di per sé la fede cristiana ritiene che la natura umana sia caratterizzata dall'egoismo, così come da impulsi sociali e che il primo prevalga su questi ultimi. Tale convinzione è il fondamento di un realismo cristiano... La storia della vita di Gesù e della sua morte sulla croce divenne per il cristianesimo la prima testimonianza di una "realistica" interpretazione della storia dell'umanità» (Reinhold Niebuhr, *Man's Nature and His Communities*, 1965, pp. 39 e 41).

Le opere che Reinhold Niebuhr scrisse dopo il 1950 manifestano indubbiamente lo sforzo compiuto dall'autore per dare al problema della giustizia un'impostazione il più possibile unitaria e organica. Ciò non portò il pensatore americano a concentrare la propria indagine in un'unica direzione, ma piuttosto a cercare un più saldo legame tra i possibili contributi dei suoi tradizionali centri d'interesse.

Il *realismo cristiano* dell'ultimo Niebuhr può essere considerato il frutto maturo di una lunga ricerca che, muovendosi per così dire a spirale attraverso i campi della teologia e dell'etica sociale, trovò infine nella filosofia politica l'ambito di riflessione e di ricerca in grado di accogliere meglio ed originalmente anche gli apporti delle due sunnominate discipline.

V.1. Il fondamento teologico

È anzitutto interessante per noi vedere se all'interno del pensiero niebuhriano il tema della giustizia e quindi di un impegno personale per essa trovi nelle ultime opere del pensatore americano un adeguato fondamento teologico.

Una risposta motivata a tale interrogativo richiede un preliminare accenno al significato di teologia.

La definizione classica di teologia è quella di s. Agostino: «Theologia est fides quaerens intellectum». La teologia è essenzialmente la fede che cerca di comprendere se stessa e cerca di farsi comprendere dagli altri. Si tratta allora di studiare come avvenga questa penetrazione e spiegazione della fede e di quali principi ci si avvalga per conseguire tale obiettivo.

«A mio avviso — scrive a questo proposito B. Mondin — due sono i principi supremi su cui si basa il lavoro del teologo: il principio architettonico ed il principio ermeneutico. Chiamo *principio architettonico* quel mistero fondamentale della Rivelazione che viene prescelto per fare da base su cui ed intorno a cui ordinare tutti gli altri misteri ed eventi della storia della salvezza. Chiamo *principio ermeneutico* quella verità primaria alla luce della quale il teologo cerca di comprendere ed interpretare ogni singolo aspetto della storia della salvezza».¹

Queste valutazioni del Mondin ci sembrano chiare e capaci di fornire una chiave preziosa per orientarci e per progredire nella nostra indagine.

Due sono allora le domande che devono trovare risposta. La prima è: a quali principi Niebuhr ha dato la precedenza? La seconda: avvalendosi di questi principi ha saputo Niebuhr dare un fondamento teologico soddisfacente alla propria indagine?

Per rispondere a questi quesiti vediamo anzitutto in che modo Niebuhr abbia interpretato nelle opere successive al 1950 i dati della rivelazione.

Anche negli ultimi scritti la visione biblico-cristiana della natura essenziale dell'uomo, *creatura* ed *imago Dei*, necessità naturale e libertà, resta il punto di partenza della sua riflessione religiosa. A giudizio di Niebuhr tale visione non solo ci rende consapevoli della fondamentale finitezza dell'uomo, e quindi della provvisorietà di tutti i nostri concetti, ma ci pone anche di fronte alla inviolabile libertà umana, grazie alla quale ogni persona può rivendicare per sé il diritto

¹ Cf. Mondin B., *Antropologia teologica*, Alba 1977, p. 10.

di realizzare se stessa come vuole. Finitezza e libertà diventano in questa prospettiva segni della nostra condizione umana di creature e di creatori «nel dramma della storia». «...Secondo la fede cristiana l'uomo è da una parte uno spirito libero, "fatto ad immagine di Dio", che cosciente si erge indeterminatamente sulla natura, sulla storia e su se stesso... Ma è d'altra parte una creatura spinta da impulsi naturali e soggetta alle limitazioni di tempo e luogo».²

Nello spiegare questa prerogativa e destinazione dell'uomo l'ultimo Niebuhr riprese la tesi già esposta anni prima in *The Nature and Destiny of Man*, secondo cui la finitezza della natura umana non è identificabile con il peccato. Così si esprimeva in proposito l'autore in un passo significativo di *Pious and Secular America* (America religiosa e laica): «Il mistero del peccato umano è singolarmente legato alla finitezza dell'uomo, nel senso che non deriva dalla finitezza o dall'ignoranza, ma è piuttosto la conseguenza del suo vano tentativo di fuggire o di nascondere questa stessa finitezza. Egli si aggrappa alla sicurezza del benessere e del potere, per celare o per superare la propria insicurezza nella natura e nella storia. ...Se si valuta adeguatamente il carattere simbolico dell'osservazione si può convenire con l'affermazione di s. Agostino, secondo cui "gli uomini cadono nel peccato che potrebbero evitare, nel tentativo di eludere la morte che non possono evitare". Il mistero del male nell'uomo non si presta facilmente a spiegazioni razionali, giacché il male è la corruzione di un bene, la libertà dell'uomo. Il carattere universale della eccessiva autoconsiderazione dell'uomo è pure un mistero, perché non è conseguenza naturale della sua finitezza, sebbene sia occasionato dalla compresenza di libertà e finitezza».³

Non ci sentiamo di esaminare a fondo dal punto di vista teologico l'interpretazione che Niebuhr nelle ultime opere dà del peccato; tanto più che su questo tema mancò sempre all'autore una soddisfacente precisione di concetto. Ciò che ci preme sottolineare è invece il vigore con cui l'ultimo Niebuhr reagì ad ogni tentativo di introdurre nella compren-

² Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., pp. 150-151, (1953).

³ Cf. Niebuhr R., *PSA*, p. 131.

sione e nella cura del peccato qualcosa che non fosse la sola grazia.

Ma se l'accettare o meno la realtà potente del peccato è solo un mistero di grazia, non viene distrutta ogni possibilità di utilizzare l'esperienza per verificare la fede? È lo stesso Niebuhr, in un passo suggestivo della sua autobiografia che, avvertendo la necessità di mantenere una costante «relazione circolare fra fede ed esperienza» puntualizzava: «...Senza dubbio i presupposti-guida colorano l'evidenza accumulata dall'esperienza, ma non controllano completamente l'esperienza stessa. I presupposti sono come le lenti consumate di un miope: egli non può vedere senza quegli occhiali, ma se l'evidenza, raccolta indipendentemente dalla sua vista, lo convince che non sono adeguati per aiutarlo a vedere ciò che dovrebbe vedere, egli li sostituirà. In un recente incontro di ex-comunisti, i presenti hanno narrato in che modo giunsero alla fede comunista, come quella fede avesse influenzato tutti i loro giudizi e come, gradualmente, fossero diventati coscienti della contraddittorietà esistente tra la loro fede e l'esperienza; quando poi ebbero sconfessata la loro fede, sentirono la vista ritornare negli occhi accecati».⁴

Niebuhr ammetteva dunque un punto d'incontro tra fede ed esperienza. La stessa valutazione cristiana dello stato di peccato dell'uomo è, a suo avviso, «sostenuta da un'evidenza schiacciante»;⁵ è per l'appunto «avvalorata dall'esperienza».⁶ Resta comunque innegabile che alla teologia niebuhriana non riuscì mai di esplicitare a fondo il significato e le conseguenze di questa indubbia valorizzazione del concetto di esperienza. Troppo radicata rimaneva nell'autore la convinzione, secondo cui «nessun senso ultimale del significato della vita può essere razionalmente obbligante».⁷ In effetti, il pensiero che domina la prospettiva teologica di Niebuhr è quello relativo all'impotenza della ragione umana di fronte al problema del senso ultimo della vita, «piena di contraddizioni e di incongruenze, per non parlare delle sue tragiche discrepanze».⁸

⁴ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 65.

⁵ Ivi, p. 57.

⁶ Cf. Niebuhr R., *PSA*, p. 128.

⁷ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 67.

⁸ Cf. Niebuhr R., *PSA*, p. 123.

«Il dramma della vita e della storia — scriveva Niebuhr nella sua autobiografia — può essere analizzato ed è possibile individuare scientificamente analogie e ricorsi nelle e fra le varie sequenze; ma ogni definizione del significato di una sequenza sarà determinata tanto dalla struttura di significato sulla quale l'indagine è iniziata, quanto dalla evidenza addotta. Infatti le correlazioni delle sequenze sono così varie, che un senso razionale dell'ordine non può forzare una conclusione particolare».⁹ In questo senso «la narrazione storico-drammatica della Bibbia... offre una visione più autentica della nobiltà e della miseria dell'uomo di tutta quanta la sapienza degli scienziati e dei filosofi. Il fatto è che l'io umano può essere compreso solamente in un contesto storico-drammatico e ogni sforzo per coordinare l'uomo entro una certa coerenza, sia essa della natura o della ragione, falsifica inevitabilmente i fatti, perché la libertà dell'io, che comprende le sue capacità creative e distruttive, impedisce tale coordinazione».¹⁰

Della fede Niebuhr non volle mai dare dimostrazione filosofica. Accomunò filosofi e scienziati nella medesima accusa: quella di tendere, per natura e per inclinazione, a ridurre ogni elemento della vita alle sue causalità e alle sue connessioni razionali. Nel loro modo di indagare egli intravedeva la presunzione di voler spiegare con la ragione verità eterne, quali quella del peccato, quella della creazione divina o quella della libertà umana, simboli di una realtà «storica» e «poetica» al tempo stesso.

Non stupisce che questo atteggiamento di diffidenza nei confronti della «ragione dei filosofi» abbia condotto il nostro autore a polemizzare con l'amico e collega P. Tillich. Di contro al pensiero sistematico e filosoficamente motivato di quest'ultimo Niebuhr negava la possibilità di trarre dal concetto di «essere» il significato della storia. Tillich — scriveva Niebuhr — è un grande metafisico, ma la sua ontologia ha finito per arenarsi sulle sabbie di un vecchissimo problema: quello del rapporto tra fede e ragione. Se si accetta che l'esistenza dell'uomo nella storia abbia un

⁹ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 63.

¹⁰ Ivi, p. 58.

significato, è per la fede e non per la ragione. E più avanti sottolineava: «Penso che l'idea di creazione indichi un mistero che va oltre qualsiasi sistema di comprensione razionale».¹¹ «Non so trovare alcun modo per provare con metodo epistemologico che Dio, il Creatore, si è rivelato come amore che perdona nel dramma della vita, della morte e della risurrezione di Cristo... Non credo che le categorie ontologiche possano rendere giustizia alla libertà sia della persona divina che di quella umana o all'unità della persona nel suo coinvolgimento e nella sua trascendenza oltre il divenire del tempo, e penso che né il peccato dell'uomo, né il perdono che egli ottiene da Dio, né il dramma così complesso della storia umana possano essere compresi in categorie ontologiche. Se è "soprannaturalistico" affermare che la fede offre un significato specifico al di là delle categorie ontologiche o epistemologiche della filosofia, ebbene, io devo riconoscermi colpevole di "soprannaturalismo". L'intera Bibbia è una esposizione di questo tipo di soprannaturalismo. Se siamo imbarazzati da questo e tentiamo di interpretare la religione biblica in altri termini, finiamo per cambiare il carattere autentico della fede cristiana».¹²

Si rimane indubbiamente un po' sconcertati di fronte al carattere piuttosto affrettato di queste accuse a Tillich. Sarebbe tuttavia un errore ritenerle indice di un totale misconoscimento della ragione naturale oppure il segno palese di un atteggiamento oscurantista nei confronti delle discipline filosofiche e scientifiche. In realtà Niebuhr non intese mai accogliere come propri certi assiomi della teologia barthiana. Volle piuttosto rimarcare al massimo quella che egli giudicava «l'avversione dell'intelletto» verso «le stranezze della storia» e verso «il carattere storico dell'uomo»;¹³ un fatto questo che lo portò sempre più, come già si è intravisto, ad accentuare il valore della parola chiarificatrice e salvifica

¹¹ Cf. Kegley C.W. e Bretall R.W. (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, o.c., p. 432.

¹² Ivi, pp. 432-433. Analoghe accuse Niebuhr rivolse a Tillich nel corso di una conferenza tenutasi in suo onore il 20 ottobre 1961; cf. a questo proposito Landon H.R. (ed.), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time*, New York 1974, p. 120.

¹³ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 70.

della Bibbia, proprio in quanto «chiave drammatica e storica per comprendere la realtà».¹⁴

È solo una profonda comprensione della fede biblica che suscita negli uomini un'autentica presa di coscienza di fronte al mondo. Questa, se fondata su un ravvedimento autentico, avvalora, secondo Niebuhr, una affermazione che non è possibile convalidare filosoficamente:¹⁵ quella per cui soltanto alla luce della rivelazione divina si può penetrare nel mistero della vita e della storia dell'uomo. La fede biblica «entra nella storia affermando che il dramma della vita di Cristo è in ultima una rivelazione definitiva... e che è stato Dio colui che in Cristo ha riconciliato a sé il mondo. La morte e la risurrezione di Cristo forniscono la chiave per comprendere le possibilità dell'uomo nella storia. Tutta la vita è percorsa da questa norma per la realizzazione della persona... "In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore produce molto frutto"».¹⁶ Dio ha intrapreso una azione storica per sanare la rottura esistente tra sé e l'uomo; eppure, «tutta la teologia moderna è impegnata, nei suoi diversi aspetti, nello sforzo di ridurre l'assurdità dell'idea di Dio coinvolto nella storia e agente in termini storici; essa riduce il messaggio biblico a "principi eterni" etici o ontologici».¹⁷ In realtà, l'uomo che liberamente decide di ricercare con volontà e rettitudine morale il significato della propria esistenza, potrà trovare rischiarata la via, allorché la croce di Cristo gli rivelerà il senso della storia. Il Messia «fu atteso come colui che avrebbe dissolto ogni incertezza e superato le ambiguità morali della storia facendo trionfare i giusti sugli ingiusti, a compimento del senso della storia. Ma Egli spiegò il valore di quest'ultima in un modo diverso da quanto ci si aspettava. Egli ha rivelato che tutto ciò che di meglio vi è nella storia è coinvolto nella tragedia dell'innocente che soffre. L'ambiguità morale della storia non può essere risolta

¹⁴ Cf. Kegley C.W. e Bretall R.W. (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, o.c., p. 433.

¹⁵ Cf. Niebuhr R., PSA, p. 133: «Il Nuovo Testamento non contiene speculazioni di carattere ontologico».

¹⁶ Cf. Niebuhr R., SDH, pp. 77-78.

¹⁷ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 71.

nemmeno dai più tenaci sforzi morali. Solo Dio la risolve, nel senso che la severità dei suoi giudizi è immensa quanto la sua grazia. E di tale grazia Cristo, Salvatore crocifisso, è rivelazione e simbolo»...¹⁸ «Tutti i progetti a sfondo psicologico, educativo o politico tendenti a rendere più tollerabile l'egoismo umano... sono inutili, se pretendono di redimere l'uomo definitivamente dal male che è in lui».¹⁹

Giunti a questo punto è possibile rispondere ai due quesiti posti all'inizio del presente capitolo. Va subito detto che uno sguardo complessivo alla prospettiva teologica niebuhriana non rimette in discussione la nostra scelta del tema della giustizia, quale «principio architettonico» che sorregge, più o meno esplicitamente, tutta l'indagine dell'autore; anche nelle ultime opere questo tema investe l'intero campo della concezione realistica niebuhriana.

Riguardo poi al «principio ermeneutico» a noi sembra che i passi precedentemente riportati facciano emergere la *croce* come strumento di interpretazione del messaggio della salvezza. Resta però da vedere se attraverso il mistero della croce Niebuhr sia riuscito a fondare teologicamente il tema prediletto della giustizia. Su questo punto noi rimaniamo estremamente perplessi, pur non volendo mettere in dubbio la qualità della fede del nostro autore. Dal suo discorso emerge infatti costantemente una intensa partecipazione, un vero *pathos* evangelico ed etico, sia sul piano della adesione di fede, che su quello della amorosa comprensione dell'uomo d'oggi nelle sue angosce, aspettative, delusioni, paure, speranze. Non si possono nemmeno sottovalutare da un punto di vista teologico taluni aspetti originali della posizione niebuhriana. Come non notare, ad esempio, lo sforzo coraggioso compiuto dall'autore per riconoscere all'uomo una consistenza ontologica più considerevole di quella ammessa dal minimalismo antropologico di certa teologia protestante? Niebuhr non nega mai infatti l'apporto del versante umano all'azione salvifica di Dio; pur senza finire nella posizione cattolica della strumentalità e della collaborazione

¹⁸ Cf. Niebuhr R., PSA, p. 136.

¹⁹ Ivi, p. 138.

della ragione dell'uomo, egli assegna un certo ruolo positivo ed essenziale al lato umano.²⁰

È da dire tuttavia che gli accenti del discorso teologico niebuhriano, nella arditezza del loro sforzo di trovare un giusto equilibrio tra l'originaria eredità protestante e gli ottimistici sentimenti della cultura moderna, tradiscono spesso un atteggiamento interpretativo eccessivamente disinvolto.

Il fatto che Niebuhr nella premessa alla sua autobiografia sottolinei di non essere e di non pretendere di essere un teologo²¹ non giustifica certi suoi passaggi affrettati. Infatti, come giustamente ha rilevato M. Rubboli, «nessuno può negare che la sua opera contenga numerose riflessioni teologiche».²² Si è già detto che il «principio ermeneutico» di tali riflessioni è il mistero della croce; alla luce di questa verità primaria Niebuhr non ha però saputo costruire una autentica *teologia della croce*, capace di dare un adeguato fondamento teologico al tema della giustizia. Ciò accade a nostro avviso per due ragioni.

La prima è di ordine metodologico. Che da questo punto di vista Niebuhr non compia la sua riflessione in maniera sistematica è evidente. Si badi bene: il metodo rapsodico che scandisce il ritmo di tutta l'indagine niebuhriana non lo giudichiamo necessariamente un limite. Del resto, proprio grazie ad esso l'autore ha potuto tracciare il dramma della storia umana con vigore ed immagini suggestive; si è tenuto lontano dal rischio di ricondurre tutto a schemi astratti ed ha con forza sottolineato che, in teologia, non una pura metodica, bensì il contenuto, la rivelazione di Cristo, deve essere preso innanzitutto di mira. È dunque lodevole che

²⁰ Già in *The Nature and Destiny of Man* Niebuhr riconosceva, diversamente da altri autori della sua stessa fede, che l'uomo può conservare una *imago naturalis Dei* «persino negli aspetti più infimi della sua vita naturale» (cf. HN, p. 161.). Di qui viene la sua accusa a Lutero, per aver accentuato la condizione di peccato e di miseria della vita umana (cf. HN, p. 172). È da rilevare inoltre come, sostenendo tale tesi, il nostro autore finisse per discostarsi anche dalle posizioni di E. Brunner, un teologo al quale Niebuhr per sua stessa ammissione doveva molto: «Posso dire che l'intera prospettiva teologica di Brunner è strettamente legata alla mia e che ad essa devo più che a qualsiasi altra» (cf. Kegley C.W. e Bretall R.W., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, o.c., p. 431).

²¹ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 43.

²² Ivi, pp. 11-12.

Niebuhr si sia battuto per un sistema sempre aperto, conservando uno spirito duttile e critico. Quello però che non si può accettare è che egli, muovendo da queste premesse ed accogliendo la croce come principio ermeneutico della propria indagine, abbia poi rinunciato a compiere un discorso rigorosamente teologico, un discorso cioè ragionato ed articolato sulla fede, teso ad approfondire il senso di questa e penetrarlo più intimamente; giacché, se è giusto che la riflessione teologica non rimanga chiusa in se stessa, non per questo essa è nemica della ragione e priva di regole. Le acute e precise considerazioni del teologo di Tübingen, M. Seckler circa il carattere essenziale della teologia ci sembrano completare ed avvalorare la nostra critica alla riflessione teologica niebuhriana: «... La teologia deve adattarsi alle regole del gioco. Ciò significa concretamente che essa deve sapersi esplicitare ed affermare dinanzi alla ragione, per la ragione e con i mezzi della ragione. Questo non vuol dire che possa divenire essa stessa scienza razionale. Ma scienza deve comunque diventare. La fede cristiana non è prodotto della ragione; essa è un dono del Vangelo e una forza divina. Ma non è neppure nemica della ragione... La teologia è scienza della fede (*Glaubenswissenschaft*). Ciò significa che essa ha per un verso la fede come propria premessa e come proprio fondamento; per un altro verso però, la fede costituisce il problema e l'oggetto della sua ricerca. Il suo oggetto è ciò che nella fede cogliamo come nostra vocazione. Nella teologia la fede prende dunque su di sé l'analisi razionale di se stessa, in primo luogo per giungere al pieno possesso di sé, poi però anche per presentare alla ragione la propria verità, di questa renderla partecipe e quindi renderla comunicabile». ²³

La seconda ragione per cui ci sentiamo di dire che il tema della giustizia non trova in Niebuhr un adeguato fondamento teologico è la seguente: se è vero che la peculiarità di una teologia della croce è quella di assumere la croce come principio di tutta la storia della salvezza, è però anche vero, come scrive il teologo J. Alfaro, che «per comprendere alla

²³ Cf. Seckler M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg 1980, pp. 173-174.

luce della fede cristiana (comprensione teologica) la salvezza dell'uomo e della storia come salvezza nella speranza, dobbiamo far riferimento a tutta l'esistenza di Cristo, dalla incarnazione alla risurrezione. Quello che è avvenuto in Cristo anticipa e manifesta il significato ultimo dell'uomo, del mondo e della storia». ²⁴ Ed ecco, emerge qui il secondo grande limite della prospettiva teologica niebuhriana: quello cioè di avere scelto come principio ermeneutico il mistero della croce, senza poi elaborare adeguatamente una cristologia che si sviluppasse nei suoi tre momenti fondamentali: l'incarnazione, la morte, la risurrezione. Senza accentuare in egual misura l'idea di un Dio che assume in proprio la causa dell'uomo, che per questo muore, che soprattutto risorge, non si fonda una speranza e non si fornisce una motivazione di fede alla giustizia! Della parola di Dio Niebuhr coglie soprattutto la morte di Cristo; può essere plausibile che egli abbia voluto con ciò giustificare lo iato fra ideale e realtà, da lui così sofferto durante gli anni dell'apostolato a Detroit. Resta però il fatto che in una simile prospettiva non può emergere sufficientemente il nesso vitale esistente tra la comunione di vita dell'uomo con Cristo già in questo mondo e la pienezza di tale comunione nella risurrezione futura. Di conseguenza non si comprende nemmeno il tempo della speranza cristiana, nella tensione tra l'attesa fiduciosa del futuro di Dio in Cristo e l'impegno terreno per la giustizia, cioè la responsabilità del momento presente nell'amore del prossimo, compiuto con l'operare nel mondo.

V.2. Il buon senso dell'uomo della strada

Uno degli sforzi più tenacemente perseguiti da Niebuhr nelle ultime opere fu quello di evidenziare le affinità esistenti tra la saggezza dell'uomo della strada e gli elementi essenziali della visione biblica cristiana: questa affinità è dovuta alla «comune accettazione del carattere frammentario e al tempo stesso esaustivo dei molteplici eventi e drammi che permeano

²⁴ Cf. Alfaro J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, in *Biblioteca di Teologia contemporanea*, Brescia 1972, p. 166.

la storia umana».²⁵ Niebuhr fece largo uso di un criterio non scientifico ma utile, per distinguere tra chi possiede una genuina comprensione dello storico e del drammatico, e chi invece annulla il significato dell'esistenza nella storia: tale criterio è il *buon senso*. Lasciava chiaramente capire che le categorie dei filosofi e degli scienziati ne erano particolarmente prive. «L'inclinazione a deformare i fatti per organizzarli in uno schema comprensibile è propria degli scienziati che cercano di venire a capo di fatti particolari o di piccoli esempi. Una tentazione analoga prende i filosofi ed i metafisici che cercano di dedurre un senso dagli esempi più generali della storia e di cogliere l'intero dramma della storia come fosse tutto chiaro».²⁶

In realtà, insisteva Niebuhr, se l'analisi della situazione umana potesse davvero trovare in un orientamento di pensiero una sua definitiva ed esauriente traduzione, non ci si troverebbe oggi di fronte ad una gamma così variegata di conclusioni. Molti si illudono di poter ridurre ogni distinzione ad unità e divengono così facile preda dello scoramento e dello scetticismo. Chi invece riesce a vedere ben chiaro che una parte di verità si trova in ciascuna di queste conclusioni, sebbene una possa esprimerla meglio di un'altra, è soprattutto «l'uomo della strada».²⁷ A questi non sfugge il fatto che il pensiero umano non può mai ergersi a giudice incondizionato del divenire storico.²⁸

Ebbene, il buon senso, fondato com'è su esperienze di vita, su risposte circa il senso di questa, controllate e confermate nelle diverse occorrenze, è per Niebuhr una genuina «filosofia», in grado di dare una sua risposta realistica agli eterni problemi del male, dell'errore e dell'irrazionale. E la prima realtà che una simile concezione «quotidiana» della vita e della storia evidenzia è quella dell'egoismo umano. «La saggezza dell'uomo della strada non manca mai di cogliere la compresenza di elementi creativi ed elementi

²⁵ Cf. Niebuhr R., SDH, p. 232.

²⁶ Ivi, p. 61.

²⁷ Si legge a questo proposito in *Love and Justice*, Philadelphia 1957, p. 42: «Ringraziamo Iddio... che la gente semplice della strada conserva un grado di buon senso».

²⁸ Cf. Niebuhr R., SDH, p. 65.

egoistici nel comportamento di ogni uomo. Questo è il risultato di un genuino empirismo non accademico».²⁹

Ecco dunque perché l'uomo della strada non si illude di risolvere definitivamente il significato dell'ingiustizia, che malgrado ogni progresso continua ad esistere. Egli ha imparato ad assumere e a verificare ogni principio nella trama dell'esistenza; per questo fiuta anche gli inganni che si celano dietro le speranze di avvento di una società nuova e felice. Diffida del volontarismo e del determinismo di chi pensa di poter appianare gli innumerevoli problemi della società moderna con la semplice purezza del principio dell'amore, o con l'ausilio della ragione astratta, magari in nome del «realismo» di una ideologia politica. Non dimentica insomma, di avere dietro di sé due guerre mondiali, esplose dalla storia in rapida successione, con rapido crollo di un'infinità di valori tradizionali, di miti di ogni sorta, di illusioni umanitarie, di dogmi rivelatisi improvvisamente inutili.

È dunque anche alla saggezza del buon senso comune che il Niebuhr maturo si appella, allorquando intende svelare la profondità e l'attualità della visione biblico-cristiana sul tema della giustizia. In un certo senso si potrebbe dire che ad essa l'autore si richiama per giustificare nella dimensione quotidiana quella tensione tra impegno per la giustizia ed accettazione del suo ineludibile carattere precario, che da un punto di vista teologico egli non è riuscito a motivare ed esplicitare con chiarezza.

Va notato tuttavia che anche il discorso sul buon senso comune potrebbe tendere alla concezione realistica niebuhriana nuovi lacci, non meno pericolosi di quelli intravisti nel precedente capitolo. Il buon senso non è infatti una prerogativa dell'uomo di fede; non è nemmeno cosa che si possa insegnare e raccogliere in schemi ideologici. È piuttosto un atteggiamento di vita, che N. Bobbio ha delineato acutamente con queste parole: «... coscienza dei propri limiti, valutazione a fiuto delle difficoltà di una impresa, proporsi fini raggiungibili e scegliere mezzi adeguati, senso della realtà di

²⁹ Ivi, p. 151.

una situazione, avere i piedi per terra e fare un passo per volta, non lasciare la mente vagare nelle nuvole, non idealizzare né disprezzare le qualità degli uomini, insomma naturale equilibrio nel giudicare, nel decidere e nell'agire».³⁰

Ma in questo caso i confini che distinguono la ragione e l'esperienza di un sincero credente dalla ragione e dall'umile condotta di tutti gli uomini di buona volontà, di qualunque fede essi siano, non sono forse meno definiti, più misteriosi di quelli che Niebuhr ha fin qui delineato? L'apologetica cristiana di Reinhold Niebuhr ha poco considerato l'atteggiamento di chi vive fedele al mistero profondo del proprio essere, pur senza aver esplicitamente invocato la grazia di Dio. È un'apologetica che non dà risposta agli interrogativi di colui che K. Rahner definisce «cristiano anonimo», se non per accentuare il carattere tragico dell'esistenza e della storia degli uomini.

V.3. La ricerca di un'etica sociale cristiana

Accanto ai pregi ed ai limiti della concezione realistica niebuhriana abbiamo visto riconfermata nei capitoli precedenti la natura più pratica che speculativa del discorso del nostro autore. È appunto nell'intento di dimostrare il contributo «pratico» che la fede cristiana può dare al miglioramento delle condizioni di vita collettiva che Niebuhr si sforzò, nelle ultime opere, di organizzare le proprie riflessioni teologiche nella prospettiva di un'etica sociale cristiana.³¹

A fondamento di quest'etica il pensatore americano assunse il valore evangelico dell'amore, come esso si esprime e si realizza nella figura di Cristo. Il messaggio d'amore di Gesù indica per Niebuhr il progetto di una vita umana comunitaria in perfetta giustizia e libertà che, per quanto non pienamente realizzabile su questa terra, non è cosa esclusiva

³⁰ Cf. Rossi P., *Lecture di storia della filosofia*, Bari 1971, p. 244.

³¹ Niebuhr ricoprì allo *Union Theological Seminary* di New York vari incarichi: egli fu in un primo tempo professore associato di etica cristiana e filosofia della religione (1928-1930); poi, sino al 1955 insegnò cristianesimo applicato; infine, dal 1955 al 1960 fu professore di etica e di teologia e contemporaneamente vicepreside del Seminario.

dell'al di là, senza alcun reale rapporto con le potenze terrene. Pertanto, se è giusto che il Vangelo non venga considerato allo stesso livello di un'etica sociale, è pur tuttavia indispensabile mantenere uniti l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo. «L'amore universale del Vangelo non è un'etica sociale. Giacché un'etica sociale deve tener conto di una gradualità tra finalità immediate, scopi definiti ed interessi locali. L'amore universale di Gesù fonda una prospettiva dalla quale i fini possono essere riconosciuti come immediati e non definitivi, e la fedeltà reciproca come circoscritta, piuttosto che universale. Bisogna tuttavia sottolineare che il carattere universale di questo amore non va contro un'etica sociale. Esso incide su un'etica sociale tramite l'insistenza con la quale Gesù ha predicato che l'amore di Dio e quello del prossimo non sono antagonisti tra loro; essi sono due aspetti della stessa medaglia».³²

Il Vangelo dunque non fornisce strategie concrete, ma non rende nemmeno l'uomo di fede immune dai drammi della storia. Infatti l'assunzione delle proprie responsabilità nella collettività porta necessariamente il credente a scontrarsi con rapporti di potere e d'interesse e a subirne conseguenze spesso dolorose e razionalmente inspiegabili. «Sono sempre convinto — precisava l'autore nella prefazione all'edizione americana del 1960 di *Moral Man and Immoral Society* — che il movimento progressista, tanto religioso che laico, non si rende conto della fondamentale differenza che corre tra la morale degli individui e quella della collettività, si tratti di razze, di classi o di nazioni».

Queste parole non sono la giustificazione di un cinismo morale, ma portano comunque Niebuhr a compiere due valutazioni, peraltro inscindibili tra loro. In primo luogo ad accusare il moralismo con cui parecchi movimenti, ignari della dimensione sociale del peccato, affrontano un problema complesso come quello della giustizia; senza cioè valutare appieno l'intera significazione della dimensione del potere. E in merito egli scriveva, già nel 1937: «... Il problema del potere è un problema eterno nella storia. Il problema potrebbe essere impostato nei termini di un semplice para-

³² Cf. Niebuhr R., PSA, pp. 118-119.

dosso: non c'è pace senza potere e non c'è giustizia con il potere. Non c'è pace senza potere, perché società di ampie dimensioni non possono essere tenute insieme dalla semplice volontà aggregativa. Non c'è giustizia con il potere, perché il potere spinge ogni uomo a cercare gratificazioni che vanno al di là dei requisiti del suo servizio alla comunità».³³

In secondo luogo Niebuhr si sentiva chiamato a negare quella interpretazione idealizzante della fede cristiana, che si illude di poter imporre alla comunità umana «the perfect self-giving love of the cross» quale norma immediata di condotta sociale.

Sostenere che per risolvere i problemi della convivenza umana sarebbe sufficiente sostituire il motivo del servizio a quello del profitto e dell'egoismo è per Niebuhr utopistico e inefficace. In un mondo di peccatori non ci si può illudere di colmare interamente la tensione tra ideale e reale, che avvolge tutta l'esistenza umana. Se dunque nessuna azione umana è assolutamente disinteressata, se cioè l'uomo e la società non potranno mai divenire propriamente «moralì», allora risulta infondata la speranza di coloro che si illudono di poter instaurare la giustizia attraverso una progressiva emancipazione razionale o morale.

Solo muovendo da un giudizio *realistico* sulla dimensione universale del peccato umano ci si può permettere una adeguata valutazione delle forze in conflitto a tutti i livelli della vita sociale.

Il fatto che il peccato sia il più serio e persistente elemento di potere nella vita umana non deve però, secondo Niebuhr, confinare la coscienza religiosa ai margini della vita comunitaria quotidiana. La singola persona, una volta cosciente che il male non deriva essenzialmente da strutture politiche ed economiche, non può limitarsi a desiderare esclusivamente la propria perfezione morale. Non si instaura la giustizia appartandosi dalle lotte del mondo, nemmeno in nome di un ideale monastico che richieda norme di vita esenti dall'influsso «contaminante» delle istituzioni della proprietà e del governo. «Tali istituzioni sono necessarie per la convivenza in un mondo di peccatori. Sono soggette a

³³ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 90 (1937).

corruzione poiché, pur implicando l'uso del potere per assicurare ordine e giustizia, possono essere impiegate con scopi espansionistici. Gli individui perfetti che fuggono da queste ambiguità sono necessariamente parassiti della giustizia e dell'ordine temporaneamente stabiliti da queste istituzioni». ³⁴

Niebuhr rigettava con vigore l'individualismo pietista tradizionalmente indifferente all'ingiustizia sociale, ritenuta di poca importanza in confronto ad una condotta individuale ineccepibile. «Il desiderio di perfezione è individualistico e non sociale. È pericoloso per la società,... perché considera i fini frammentari e contingenti della comunità come rischi al perseguimento del fine ultimo della vita...». ³⁵

Nell'ottica niebuhriana l'amore evangelico, per quanto non esauribile in nessuna struttura terrena, richiama l'uomo anzitutto ad «una dimensione sociale-orizzontale, piuttosto che verticale»; ³⁶ «...L'io può uscire da se stesso ... soltanto assumendosi responsabilità e legami sociali, per quanto questi rapporti possano essere sospetti da un punto di vista trascendente». ³⁷

È proprio in nome del significato comunitario della fede che il concetto niebuhriano di etica sociale rivela poco a poco i suoi frastagliati contorni. «Il vero problema di un'etica sociale cristiana è quello di trarre dal Vangelo un'immagine chiara delle realtà con le quali abbiamo a che fare nella nostra vita comunitaria o sociale, e mantenere altresì un senso di responsabilità per il conseguimento del più alto grado di ordine, libertà e giustizia, malgrado i pericoli della vita collettiva umana». ³⁸ Pertanto la comunità umana potrà raggiungere una tollerabile armonia «solo mediante forze e vitalità in equilibrio nell'interesse della giustizia ed esercitando coercizione nell'interesse dell'ordine. Tutte queste strategie presuppongono l'imperfezione dell'uomo, nel senso che le sue virtù tradiscono un margine di egoismo, che deve essere imbrigliato, aggirato e all'occasione soppresso». ³⁹

³⁴ Cf. Niebuhr R., PSA, p. 115.

³⁵ Ivi, p. 114.

³⁶ Ivi, p. 122.

³⁷ Ibid.

³⁸ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 131 (1953).

³⁹ Cf. Niebuhr R., PSA, p. 115.

Cardini di un'etica sociale cristiana diventano così per Niebuhr l'*amore* e la *giustizia*. Essi si integrano l'uno con l'altro, pur non identificandosi.

L'*amore*, lo si è in parte già visto, è norma finale della vita individuale e collettiva, è l'amore di Cristo crocifisso, è «sacrificial, transcendent, uncalculating love». Incide sulla storia, ma non è una possibilità storica alla quale l'uomo possa conformarsi; infatti esso è meta e criterio di giudizio di ogni risultato storico.

La *giustizia* invece è la concretizzazione in continuo divenire, sempre imperfetta, dell'amore sul piano storico. Proprio a causa del suo carattere precario le due dimensioni storiche che la caratterizzano, le leggi e le strutture politico-economiche, devono mantenere con la norma dell'amore una costante relazione dialettica.⁴⁰

Le leggi sono principi contingenti e rivedibili, volti a garantire il più alto grado di giustizia possibile: questa relazione tra *legge* e *giustizia* viene chiarita da Niebuhr nel modo seguente: «... Lo scopo della legge è la giustizia, ma abbiamo già visto che la giustizia è in rapporto con l'amore. C'è dunque una relazione dialettica tra amore e legge, così come esiste un nesso tra amore al di là della legge e amore come legge. Tale relazione può essere così enunciata: la legge cerca un grado soddisfacente di armonia vitale con la vita, presupponendo il peccato. È perciò una approssimazione della legge dell'amore da una parte e uno strumento dell'amore dall'altra. Di conseguenza la distinzione tra legge e amore è meno assoluta e più dialettica di quanto figuri nella concezione cattolica ed in quella riformistica».⁴¹

Per quanto invece riguarda le strutture sociali ed i sistemi economici, essi «non sono norme eterne, alle quali la vita debba perennemente conformarsi, ma piuttosto tentativi *ad hoc*, per pervenire ad un equilibrio tra le possibilità morali ultime della vita e le realtà contingenti... Un'adeguata comprensione del carattere storico contingente delle varie

⁴⁰ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 146 (1953). Niebuhr considera qui come nell'etica cattolica l'amore, divenendo «a counsel of perfection» abbia perso la propria relazione dialettica con la legge della giustizia.

⁴¹ Cf. Niebuhr R., CRPP, pp. 171-172.

strutture della giustizia terrà lontani sia l'ardore rivoluzionario... che la pretesa dei conservatori di assolutizzare le norme stabilite». ⁴²

In definitiva la giustizia non presuppone per Niebuhr un mondo ed una società assestati in modo definitivo su un ordine sociale e politico imperituro: «Ogni sistema di giustizia è un regno di peccato poiché solo un soddisfacente equilibrio tra i vari poteri impedirà all'uomo peccatore di profittare degli altri. È un regno di grazia, poiché solo forme stabilite e tradizionali di amore reciproco, al di là delle capacità morali anche degli individui più virtuosi, possono sostenere un sistema di giustizia». ⁴³

I contorni dell'etica sociale niebuhriana si stagliano ora più nitidi sullo sfondo e ci permettono di comprendere le quattro deduzioni conclusive che Niebuhr ricavò muovendosi in questa prospettiva.

a) Appartengono ad ogni giustizia umana due aspetti complementari, uno positivo, l'altro negativo. Per un verso viene riconosciuto il ruolo positivo delle leggi e delle strutture sociali. A questo proposito Niebuhr rimproverava a sant'Agostino di aver sottovalutato ingiustamente la *pax romana*, insistendo eccessivamente sui fattori di potere e di interesse nella vita sociale. Per un altro verso invece, un'autentica concezione realistica deve rendere coscienti del fatto che, «data l'esistenza del peccato», qualsiasi forma di giustizia terrena offre anche un aspetto (sempre passibile di degenerazione) restrittivo, il triste calcolo dei diritti e dei doveri di ciascuno. «...Come cristiani noi abbiamo il dovere di istituire ed estendere una società giusta a misura delle nostre possibilità; dobbiamo obbedire alla legge dell'amore sottostando a condizioni e limiti che non ne consentono una semplice traduzione pratica. Tale applicazione non risulta possibile perché il peccato dell'uomo, la persistenza dell'egoismo collettivo ed individuale, ci obbligano a mantenere l'ordine per mezzo della coercizione e possono rendere la resistenza e la guerra una necessità della giustizia. Noi ci assumiamo le nostre responsabilità in questa società assieme

⁴² Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 157 (1953).

⁴³ Ivi, p. 168 (1963).

a molti altri cittadini che non condividono la nostra fede. Le assumiamo nell'ottica di una fede che riconosce l'azione di una misteriosa sovranità divina, al di sopra dell'intero dramma degli eventi umani; questa fede non dovrebbe stupirsi di fronte al male nella storia, ma non è disposta ad arrendersi di fronte ad esso, per motivi egoistici».⁴⁴

b) Nessuna decisione politica può essere presa sulla base di principi astratti e generali. «Il problema di come mantenere la libertà entro le forme dense e complesse di coesione sociale nella moderna società tecnologica, nonché quello di come raggiungere la giustizia una volta affermata la libertà, non può essere risolto da alcun principio definito. È un problema che va affrontato pragmaticamente, caso per caso e punto per punto».⁴⁵ I principi generali, se li si applica dogmaticamente, producono effetti nefasti: si trascurano le notevoli contingenze con le quali deve misurarsi l'uomo politico; ci si rifiuta di studiare i dati concreti che contraddicono i principi stessi, i quali, di fatto, celano interessi particolari; infine si offusca la tensione tra la morale individuale e quella sociale.

c) Nessun ordinamento sociale, nessun partito politico può definirsi «cristiano», poiché ogni realtà politica ed economica, «miscuglio di grazia e peccato», è sempre moralmente ambigua.⁴⁶ «...Non c'è nessuno nella società abbastanza buono e saggio, da stabilire definitivamente come le capacità individuali debbano essere impiegate per il bene comune...».⁴⁷ Quanto detto non giustifica tuttavia la posizione rinunciataria di coloro che negano la possibilità morale di una scelta tra diversi programmi sociali. Esiste infatti «un atteggiamento cristiano nei confronti di ogni sistema e

⁴⁴ Ivi, p. 65 (1957). Nella visione niebuhriana il silenzio delle armi non significa già pace; certo la guerra rappresenta uno dei momenti più drammatici nella storia umana, ma la pace non è l'assenza di guerra: «Forse il segno più evidente della contraddizione tra il perfezionismo e il senso di responsabilità sociale emerge dal ripudio della guerra in nome dell'amore. La guerra naturalmente è espressione dello sfacelo sociale. Essa raffigura lo sforzo di una parte della collettività di mantenere la propria integrità di fronte alla minaccia della schiavitù e dell'annientamento. Questo è il significato della guerra, per lo meno quando essa è al servizio della giustizia». Cf. Niebuhr R., *PSA*, pp. 115-116.

⁴⁵ Ivi, p. 113 (1948).

⁴⁶ Ivi, p. 56 (1957) e p. 123 (1953).

⁴⁷ Ivi, p. 151 (1953).

schema di giustizia. Esso è per un verso un atteggiamento critico nei confronti delle rivendicazioni di ogni sistema e di ogni progetto economico o politico, e si traduce nell'interrogativo circa il possibile contributo di questi ultimi alla giustizia in una data situazione. Per un altro verso esso è invece un atteggiamento responsabile, che non pretenderà di essere divino, né si rifiuterà di scegliere una delle tante risposte politiche ad un determinato problema, solo perché innanzi a Dio ciascuna di queste risposte rivela una certa ambiguità morale. Siamo uomini, non Dio; siamo responsabili nell'operare scelte fra mali maggiori e minori, anche quando la nostra fede cristiana, rischiarando la scena umana, rende palese che nella storia non esiste un bene puro; e, probabilmente, neppure un male puro. Il destino delle civiltà può dipendere da queste scelte tra sistemi di cui alcuni sono più, altri meno giusti». ⁴⁸

Gli inevitabili difetti dei «programmi» esigono dunque una continua verifica in prima persona. Assumendo come meta una sempre più «soddisfacente giustizia» ci si deve allora chiedere «quale sia l'effetto di questa o quella linea politica in questa o quella situazione». ⁴⁹ «Non si potrà allora affermare aprioristicamente la bontà o l'inefficacia — ad esempio — di una politica governativa di ingerenza nei processi economici; di volta in volta si studierà piuttosto l'effetto di ogni particolare ingerenza». ⁵⁰

d) È necessario essere coscienti delle diverse mete che stanno a capo della vita individuale, rispettivamente di quella sociale. Norma finale della vita individuale è l'amore di Cristo (agape); senza tale norma l'amore tra persone («mutual love») può degenerare nell'egoismo. La meta più alta che invece una società può prefiggersi è la giustizia; essa deve però essere strumento dell'amore. In quanto tale, la giustizia viene definita da Niebuhr come «scelta consapevolmente razionale tra rivendicazioni in conflitto fra loro... schierandosi dalla parte del debole contro il forte». ⁵¹ Prendere le parti

⁴⁸ Ivi, p. 56 (1957).

⁴⁹ Cf. Niebuhr R., CRPP, p. 51.

⁵⁰ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 128 (1953).

⁵¹ Cf. Bingham J., *Courage to Change*, o.c., p. 199.

del più debole comporta tuttavia necessariamente l'uso del potere; e l'uso del potere comporta l'esistenza del peccato (in ogni persona ed ancor più in ciascun gruppo).

Guardiamo ora al cammino percorso dal nostro autore. Molte sono certo le considerazioni positive che in merito al suo discorso si possono fare. Concentriamo l'attenzione su alcune di esse, a nostro avviso particolarmente rilevanti.

Primo. Vi è nel discorso niebuhriano una significativa valorizzazione della dimensione sociale, derivante dall'idea biblica di giustizia. Essa, come bene ha sottolineato E. Chiavacci in *Teologia morale*, non è mai riducibile a semplice giustizia commutativa, che dà a ciascuno il suo; è invece l'opera di Dio verso il suo popolo e la risposta globale del popolo nei suoi rapporti interni ed esterni, rispecchiante l'opera di Dio e la logica di Dio.

Secondo. Niebuhr rimarca più volte come nessun sistema di relazioni, in cui il fatto sociale si concretizza in un preciso momento del tempo, in un preciso gruppo e luogo dello spazio, sia definitivo e intoccabile.

Terzo. Con notevole acutezza Niebuhr scorge un rischio, che corre costantemente il pensiero sociale cristiano: il pericolo di un irrigidimento dell'idea di legge morale o comunque di una assolutizzazione di sistemazioni concettuali in realtà sempre culturalmente condizionate.

Quarto. La Parola di Dio sul sociale non viene interpretata da Niebuhr solo come invito alla fraternità universale; essa esige anche una riflessione sulle conseguenze storiche del peccato o comunque, detto in termini non esclusivamente religiosi, dell'egoismo umano.

Queste considerazioni comprovano naturalmente la presenza di spunti interessanti nella riflessione che Niebuhr compie sul sociale. Ci chiediamo tuttavia se esse siano sufficienti per poter rinvenire nell'analisi dell'autore i presupposti per una solida etica sociale cristiana. Quale è dunque la questione di fondo di un'etica sociale? «Tale questione — afferma E. Chiavacci — è se e perché ci sia il dovere di vivere in società: si tratta di fondare una serie di doveri morali che derivano dal fatto di vivere in società. Occorre perciò dimostrare che la vita associata è un dovere

morale, altrimenti i doveri conseguenti sarebbero solo ipotetici»...⁵²

Se noi ora consideriamo il ragionamento di Niebuhr, scorgiamo in esso dei limiti, tra i quali due ci sembrano degni di nota.

In primo luogo non emerge sufficientemente il fatto che l'alternativa tra il vivere per sé ed il vivere aperti agli altri non è, in senso generale, una problematica esclusivamente cristiana. La rivelazione dell'amore di Dio è infatti esortazione rispetto ad un'esigenza di bene che Dio stesso ha posto nel cuore di ogni uomo.

In secondo luogo Niebuhr tende a sopravvalutare l'esperienza e così facendo, non solo accantona le incongruenze del suo discorso teologico e filosofico, ma può rinvenire in essa il momento propositivo di una prospettiva etica, che altrimenti rischierebbe di rimanere puramente critica. Ma assumere solo l'esperienza come criterio di verifica della giustizia può portare a far cadere qualsiasi etica sociale nelle mani del relativismo e dell'individualismo. In realtà sono necessarie anche delle norme morali, intese come criteri perfettibili di valutazione per i singoli comportamenti. In breve, per dirla con Chiavacci, un'etica sociale cristiana non può limitarsi ad assumere l'amore di Cristo come senso ultimo, ma deve affrontare anche il problema del passaggio da questo senso ultimo, unico ed unificante tutti i singoli comportamenti, nonché tutte le norme che tendono a regolarli, appunto alle norme stesse. Sottolineando questo secondo limite alcuni critici hanno sostenuto che non è sufficiente affermare, come fa il nostro autore, che la sola certezza dal punto di vista cristiano è che il male non può ergersi al punto di sconfiggere Dio; essi hanno chiesto a Niebuhr di chiarire meglio come ci si debba orientare nel conflitto esistente tra il Vangelo ed il mondo. Noi riconosciamo che un fondo di verità in questa critica esiste; certo, forse è questo lo scotto che una concezione come quella del nostro autore, motivata da interessi più pratici che speculativi, doveva necessariamente pagare nel suo tentativo di comprendere realisticamente la vicenda personale dell'individuo e quella globale dell'umanità.

⁵² Cf. Chiavacci E., *Teologia morale*, vol. II, Assisi 1980, p. 27.

V.4. La vena del filosofo politico

Affrontiamo in ultima la dimensione intellettuale e spirituale che accompagnò Niebuhr attraverso le tanto svariate esperienze della sua vita e che a nostro parere fa da sfondo e al tempo stesso da chiave interpretativa al divenire graduale della sua concezione realistica dell'uomo e della storia. Abbiamo letto di un Niebuhr introdotto in problematiche teologiche, impegnato nella comprensione e nella condivisione delle preoccupazioni dell'uomo della strada, sempre preso infine dalla ricerca di un nesso attivo e stimolante tra l'etica cristiana e la moderna società. Accanto alle doti indubbie che contraddistinguono il pensiero niebuhriano per la sua inesauribile forza creativa, per la versatilità dei suoi interessi e per la sua fisionomia pragmatica diffidente di ogni posizione autoritaria e di ogni schema dogmatico, non abbiamo certo nascosto i limiti della sua indagine e siamo rimasti forse talvolta un po' sconcertati di fronte a idee interessanti e stimolanti, che proprio al culmine del loro processo formativo venivano abbandonate dall'autore, quasi come se Niebuhr non trovasse sufficienti motivazioni sul piano speculativo, per giungere ad un momento propositivo puntuale. Questi limiti ci possono apparire ora più comprensibili se accettiamo l'idea, maturata in noi mano a mano che procedevamo nello studio, della presenza spesso nascosta, eppure costante in Niebuhr, di *un'inclinazione e un interesse fondamentalmente politici e sociali*. Così si comprende in qual misura gli avvenimenti della storia incidano e orientino il pensiero di Niebuhr impedendogli spesso di dedicarsi a lungo ed esclusivamente ad un campo d'indagine. Torna qui alla mente un passo che il pensatore americano scrisse nel 1939 in un articolo apparso sulla rivista «Christian Century», dal titolo *Ten Years that shook my world* (Dieci anni che scossero il mio mondo): «Perfino allo *Union Theological Seminary* l'allargarsi delle mie idee teologiche non avvenne attraverso lo studio, tanto quanto si verificò invece attraverso la pressione degli eventi del mondo».

In un certo senso si potrebbe dire che dietro al Niebuhr che provoca questioni teologiche ed etiche oppure predica dal pulpito di una chiesa, vi è sempre l'anima del *filosofo politico*; questo suo modo d'essere rientra indubbiamente nel

tipo di cultura americana, fortemente impregnata di pragmatismo e di convinzione democratica.

Abbiamo dunque definito Reinhold Niebuhr nell'intimo del suo essere filosofo politico ed aggiungiamo subito che filosofo politico fu, ma in modo tutto particolare. Le modalità e i punti focali di questa sua dimensione tanto connaturata a tutto il suo pensiero verranno ora esposti nelle seguenti pagine.

Perno, attorno al quale ruota ora con maggiore, ora con minore insistenza il pensiero politico di Niebuhr è la critica ad una concezione di stato e società «perfetti»; egli ha dinanzi a sé l'immagine di blocchi storici ideologicamente contrapposti, ma accomunati dalla medesima pretesa di essere immuni da egoismi nazionali e mire imperialistiche. Non gli rimane dunque che constatare come le dimensioni divenute mondiali di tale conflitto stiano portando la storia umana ad un punto di svolta epocale. Egli non sa dire *a priori* ove tale svolta conduca, ma di una cosa si dichiara certo: se si vuole giungere ad una nuova prospettiva per il futuro è necessario ripercorrere col pensiero il significato e le conseguenze storiche di quella grande rivoluzione culturale che fu l'illuminismo francese e che ancor oggi lascia vistose tracce di sé nella cultura moderna.

Pur riconoscendo Niebuhr che «un atteggiamento oscurantista nei confronti delle discipline scientifiche e filosofiche» rappresenta, insieme ad una lunga storia di fanatismo religioso, «un male ricorrente nella storia del cristianesimo»,⁵³ egli esprime un giudizio assai severo sugli ideali illuministici. Stupisce la durezza di taluni passi in merito, come ad esempio il seguente: «L'illuminismo è all'origine di ogni illusione che ha prodotto dispotismo in nome della libertà, guerra civile in nome della fraternità, politiche superstiziose ed acritiche in nome della ragione».⁵⁴ Ereditando pregiudizi sostanzialmente illuministici la cultura di questi due ultimi secoli ha esaltato la virtù, la saggezza ed il potere dell'uomo, senza considerare il carattere particolare della libertà umana: «Le ottimistiche interpretazioni moderne dei

⁵³ Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 74.

⁵⁴ Cf. Niebuhr R., SDH, p. 134.

problemi storici e politici hanno oscurato senza troppa difficoltà le possibilità distruttive, così come quelle creative nella crescita di libertà». ⁵⁵

Niebuhr osserva come l'idea cara agli illuministi della perfettibilità umana, assieme a quella della ineluttabilità del progresso storico, sia all'origine delle più svariate dottrine, elaborate nel corso dell'800 e del '900. ⁵⁶ Di qui si è giunti alla comune teorizzazione di trasformare i principi regolativi della giustizia, e cioè la libertà e l'uguaglianza, in concrete possibilità storiche. ⁵⁷ Facendo così un uso astratto di tali ideali, ci si è preclusa la possibilità di trarre da essi un apporto costruttivo nella formazione di una società più libera e più giusta.

In breve, l'epoca moderna ha interpretato la storia come «processo storico razionalmente ordinato», ⁵⁸ ha cioè giustificato la pretesa di una soluzione progressiva ed esaustiva del male nella storia, sino a credere nella possibilità di un io completamente «disinteressato». Di qui è bastato poco per rivendicare come inalienabile diritto umano la pace individuale e collettiva.

Il ricorso ad un'idea edenica di innocenza e di pace è per Niebuhr un morbo radicato in tutta l'epoca moderna. ⁵⁹ Essa ha negato l'esistenza del peccato ed ha sostenuto che bisogna avere fiducia negli uomini, senza pensarli peccatori; si è così

⁵⁵ Cf. Niebuhr R., SNE, p. 289.

⁵⁶ A questo proposito cf. Niebuhr R., SDH, p. 64, dove fra l'altro si legge: «L'idea del progresso ... tende ad oscurare l'interazione esistente tra libertà e necessità, che dà al dramma umano una tanto sconcertante complessità».

⁵⁷ Può essere interessante e chiarificativo leggere a questo proposito Niebuhr R., PSA, pp. 61-77, nonché Niebuhr R., SDH, p. 216.

⁵⁸ Cf. Niebuhr R., IAH, p. 88.

⁵⁹ La politica estera delle due superpotenze mondiali è secondo Niebuhr informata del «mito nazionale» d'innocenza, che porta l'una ad accusare l'altra di tirannia, la seconda ad incolpare l'avversaria di imperialismo. Ma all'uomo della strada non sfugge il fatto che entrambe le potenze, se pur in maniera diversa, conducono una politica di difesa e di espansione del proprio «impero». Nel 1960, nella prefazione alla II edizione di CLCD Niebuhr scriveva a proposito della politica del suo Paese: «Ora noi siamo una grande potenza nel mondo non-comunista ed il nostro problema è quello di esercitare le nostre responsabilità legate al potere, senza il sentimentalismo morale o le pretese che hanno caratterizzato la vita nazionale fin dai tempi della nostra innocenza. Abbiamo accettato le responsabilità, ma siamo ancora propensi a pretendere che il nostro potere sia esercitato da una nazione particolarmente virtuosa». Vedi anche sul medesimo tema Niebuhr R., IAH, pp. 133 e 147.

illusoria che «l'uomo possa venir liberato dalla sua posizione ambigua di creatura e creatore del processo storico, elevandosi inequivocabilmente a padrone del proprio destino». ⁶⁰

In realtà, sostiene l'autore, la pienezza della persona non può venir raggiunta aspirando ad una liberatoria rimozione del limite umano nel nome di una mitica armonia tra uomo e natura, tra uomo e società, quanto piuttosto nello sforzo di aderire il più possibile ad un ordine imposto dalla nostra stessa dimensione creaturale. «È possibile mitigare indefinitamente le incongruenze della vita dominando scientificamente i capricci della natura e facendo trionfare la giustizia nel campo politico e sociale. Tutte queste strategie sono tuttavia insufficienti a superare il carattere frammentario dell'esistenza umana. La saggezza ultima della vita non esige l'annullamento delle incongruenze ma il conseguimento di serenità in esse e al di sopra di esse». ⁶¹

Il sogno di una società fondata sulla completa armonia interna non può quindi che risultare utopico. È il sogno di quanti, dimentichi della sapienza del realismo biblico, hanno smarrito la chiave per comprendere il significato ed il mistero presenti nei drammi della vita umana, così frammentaria, così breve; la fede biblica chiarisce il senso della libertà dell'uomo, la sua miseria e la sua dignità, la sua capacità di amare e la sua condizione di peccatore. Attraverso essa l'uomo può guardare a ciò che è incompiuto e che continuamente muta non come a sintomo negativo di una presunta malattia sociale da eliminare, ma come a connotati propri del suo essere nel mondo.

Realistica è la fede biblica perché insegna come i problemi della vita umana non annullino, bensì presuppongano una permanente conflittualità nella storia: «L'individuo... non può trovare appagamento completo in seno alla società. Nella misura in cui egli trova appagamento nella società deve ridurre le proprie ambizioni personali. Egli deve "morire a se stesso" se vuole veramente vivere. Nella misura in cui egli trova appagamento al di là di ogni comunità storica, egli vive la propria vita in dolorosa tensione anche con la migliore

⁶⁰ Cf. Niebuhr R., IAH, pp. 66-67.

⁶¹ Ivi, pp. 62-63.

comunità e perviene talvolta a moduli di comportamento che sfidano quelli della comunità, con un deciso “dobbiamo ubbidire a Dio e non all’uomo”... Non ci sono semplici congruenze nella vita o nella storia. Erroneamente il culto della felicità crede nella loro esistenza». ⁶²

La consapevolezza di un’eterna conflittualità in seno alla storia umana portò Niebuhr ad esprimere nell’opera *The Irony of American History* (L’ironia della storia americana) «l’urgenza di un riorientamento dell’intera struttura dell’idealismo dominante nella cultura contemporanea». La storia ha infatti smentito con ironia le pretese dell’uomo moderno: «Abbiamo sognato un assestamento puramente razionale degli interessi nella società umana; e siamo stati coinvolti in guerre “totali”. Abbiamo sognato un approccio “scientifico” ad ogni problema umano; e ci accorgiamo che le tensioni di un conflitto di portata mondiale sollevano emozioni individuali e collettive che non sottostanno facilmente ad un controllo razionale. Abbiamo sperato di operare una netta e precisa distinzione tra giustizia ed ingiustizia; e scopriamo che persino le migliori azioni umane contengono una certa misura di colpa». ⁶³

L’esperienza storica immediata si presenta insomma al nostro autore come una continua nemesis di catastrofi sociali e politiche, causate dalle pretese eccessive degli «idealisti» da una parte, da quelle dei «realisti» della politica dall’altra: «Sia gli idealisti che i realisti propongono di risolvere i problemi della comunità mondiale con uno sfoggio o di saggezza o di potere...». ⁶⁴ Pur fedele al proprio «realismo cristiano» Niebuhr riconosce quindi i sostenitori della «Realpolitik» «inclinati ad offuscare quel senso morale e sociale che esiste anche negli uomini e nelle nazioni più egoisti»; ⁶⁵ a pari grado degli idealisti, «inclinati ad offuscare quella componente di egoismo individuale e collettivo che esiste sia tra i credenti che tra i non credenti» ⁶⁶ egli li ritiene responsabili della

⁶² Ivi, p. 62.

⁶³ Ivi, pp. 18-19.

⁶⁴ Cf. Niebuhr R., SDH, p. 221 e sul medesimo argomento Niebuhr R., IAH, pp. 40-41.

⁶⁵ Cf. Niebuhr R., MNHC, p. 31.

⁶⁶ Ivi, p. 32.

debolezza morale della società moderna. E nel vedere dall'alto tutto ciò, proseguiva Niebuhr, Dio sorride ironicamente; egli scorge un giudizio divino sui nostri peccati, in questo affaticarsi delle nazioni e in questa caduta di nazioni e imperi, in questo vacillare di sicurezze e di tradizioni storiche. «...L'interpretazione cristiana sulla natura del male nella storia umana è coerentemente ironica. Tale coerenza si fonda sulla convinzione che l'intero dramma della storia umana sottosta all'esame di un giudizio divino, che ride delle pretese degli uomini, senza per questo essere ostile alle loro aspirazioni... Tale giudizio si fa grazia se riesce ad abbattere le loro pretese e a indurre gli uomini a pentirsi riconoscendo la vanità delle loro fantasie.

L'interpretazione che la Bibbia dà della condizione umana è ironica, più che tragica o patetica, per il modo particolare con il quale considera il problema della libertà umana. Alla luce di essa l'uomo, per essere libero non ha bisogno di sfidare eroicamente e tragicamente le forze della natura. Egli non è necessariamente coinvolto nella tragedia, nello sforzo di essere autenticamente umano. Ma non è neppure necessariamente coinvolto nel male, a causa del suo rapporto con le necessità e le contingenze del mondo naturale... Il male nella storia umana è visto piuttosto come la conseguenza dell'impiego errato che l'uomo fa delle proprie particolari capacità. Ciò è dovuto sempre ad una certa sua incapacità a riconoscere i limiti delle proprie possibilità di potere, saggezza e virtù. L'uomo è una creatura ironica perché dimentica di non essere solo creatore, bensì anche creatura».⁶⁷ Le sue assurde pretese «sono alla base degli ironici contrasti per cui la forza diventa debolezza, la saggezza si fa stoltezza».⁶⁸

Niebuhr vede con occhio assai lucido e disincantato la realtà storica del suo presente e lancia per così dire alla propria generazione un grido d'allarme, consapevole di trovarsi alla conclusione di un'epoca. Il suo messaggio è un invito a far sì che *la politica* cessi di essere argomento per i discorsi dell'utopista e si incarni in un concreto progetto per

⁶⁷ Cf. Niebuhr R., IAH, pp. 155-156.

⁶⁸ Ivi, p. 158.

il futuro dell'uomo, attenta sia alla natura umana che alle contingenze storiche.

Per dire in maniera esplicita e sintetica quale sia l'obiettivo che Niebuhr pone al centro dell'attività del politico partiamo da una definizione espressa a tale riguardo dallo stesso autore. Qualità fondamentali del vero politico sono «la prontezza a far uso del potere e dei vari interessi ponendosi al servizio di un fine dettato dall'amore, e al tempo stesso un'assenza di compiacenza del male contenuto in essi». ⁶⁹ Sono questi dei presupposti all'attività politica, che Niebuhr pone come necessari a tutti coloro che intendano dedicare le proprie forze e le proprie capacità intellettive all'istituzione di un ordine sociale «tollerabile». ⁷⁰ È comunque chiaro che egli si rivolge anzitutto e con maggiore rigore a coloro che in nome della fede cristiana gestiscono la *res publica*. Questi, giustamente si devono sentire investiti di grande responsabilità, ma non per ciò è loro concessa la pur minima pretesa di rivendicare, in qualità di credenti, «un particolare *nostrum* per la soluzione dei vari mali economici e sociali». ⁷¹

Nel suo operare il politico deve partire dalla realtà e con senso storico fare quelle scelte che le circostanze del momento richiedono; Niebuhr ravvisa a questo proposito la necessità di adattamento di ogni progetto politico ad una data situazione determinata da abitudini, cultura e luogo ben precisi e non sottovalutabili. «La democrazia ad esempio, è considerata da molti come universalmente desiderabile ed attuabile. Ma poiché essa è un traguardo che richiede da parte della popolazione capacità culturali, tecniche ed altre ancora, può essere un mito politico considerare l'ideale democratico come una possibilità per qualsiasi sistema culturale ed economico. La realtà storica dimostra che solo poche

⁶⁹ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 136 (1953) e sul medesimo argomento *ivi*, p. 151 (1953).

⁷⁰ Proprio perché il comunismo, alla luce dei fatti non ha saputo assicurare una «tolerable life», esso rimane incentrato su una dottrina «più illusoria e carente» di quella liberale: «In luogo della fiducia e di una semplice armonia tra tutte le forze sociali il marxismo ha posto la propria fiducia in una nuova armonia sociale, attraverso la distruzione rivoluzionaria della proprietà, facendo così di una istituzione sociale la radice del male nell'uomo e promettendo redenzione attraverso la soppressione di questo». Cf. Niebuhr R., CRPP, pp. 106-107.

⁷¹ Cf. Stone R.H. (ed.), *Faith and Politics*, o.c., p. 137 (1953).

nazioni dell'Europa occidentale posseggono quella omogeneità, quel livello culturale e quell'abilità politica necessari all'attuazione dei principi democratici di autorità fondata sul consenso del popolo». ⁷²

In polemica con il carattere volontaristico e razionalistico che secondo Niebuhr accomuna la cultura liberale a quella marxista, il pensatore americano sottolinea come alla base dei regimi democratici occidentali vi siano forme di coesione etnica, linguistica e culturale sviluppatesi molto tempo prima dell'instaurazione della democrazia stessa. Lo sviluppo storico, sociale e politico delle democrazie occidentali indica come un grado di sufficiente libertà sia stato raggiunto anzitutto in virtù di un certo *equilibrio di poteri*, prima che in nome di semplici ideali.

La storia stessa dimostra che i governi democratici traggono il loro potere per un verso dal *prestigio*, fondato sulla reciproca fiducia dei cittadini e sulla presenza di «fattori organici» quali una certa comunanza di storia, cultura, linguaggio, destino; per un altro verso essi derivano la loro autorità, se pur in misura minore, dalla *forza*, vale a dire dalla capacità coercitiva. In questo senso «gli strumenti costituzionali possono soltanto perfezionare ciò che lenti processi di comune esperienza hanno formato». ⁷³

Non esistono per Niebuhr soluzioni preconfezionate, capaci di dare all'autorità del governo sicure indicazioni per il raggiungimento della giustizia; le circostanze contingenti della storia determineranno di volta in volta il grado di precedenza da assegnare ai «principi regolativi della giustizia», cioè alla libertà e all'uguaglianza.

Dopo essersi sforzato di motivare e circoscrivere in diverse direzioni l'ambito del problema «giustizia», è in qualità di filosofo politico che Niebuhr giunge finalmente a tirare per così dire le fila della sua ricerca, scorgendo su questo piano, piuttosto che su altri, la possibilità di un nesso reale tra teoria e prassi e in ultima la via più feconda per la costruzione della giustizia terrena. Qui convergono e si

⁷² Ivi, p. 236 (1967).

⁷³ Cf. Niebuhr R., SDH, p. 230.

ordinano in maniera singolare e suggestiva molti concetti da lui attinti altrove e mai trattati a fondo, perché a suo avviso già capaci di per sé di essere verificati nella trama dell'esistenza. Qui Niebuhr avverte che il suo monito a un «riorientamento dell'intera struttura del nostro idealismo»⁷⁴ può incarnarsi in una proposta in grado, in quanto «politica», di incidere costruttivamente sulla realtà. Ma si badi bene: per essere incisiva una simile proposta deve essere — sostiene Niebuhr — davvero politica! Sono gli stessi «drammi della storia» che sopravanzano la ragione umana e gli ideali dei veri «martiri» ad esigere ciò.

È dunque quella di Niebuhr una lezione che, scolpita dalla durezza della precarietà di ogni progetto umano di giustizia, trova nel politico la dimensione più concreta per rimanere attivi nella storia. Eppure la politica non è per il pensatore americano la panacea per tutti i mali umani. *L'amore di Cristo, nonostante tutto deve rimanere nella storia norma finale.* Questo è il paradosso sconcertante ed al tempo stesso affascinante della filosofia politica di Reinhold Niebuhr; in figure come quella di A. Lincoln egli trova un esempio di probità politica, dove armonicamente convivono *risolutezza morale* per una rapida soluzione dei problemi più immediati, e *profonda coscienza religiosa*, grazie alla quale anche le questioni più scottanti si elevano ad una sfera che supera il contingente.

Tra la via percorsa da coloro che pretendono di vedere chiaramente senza più concedere credito alla speranza e quella di coloro che invece hanno assunto dogmaticamente le proprie speranze, Niebuhr afferma l'esistenza di una terza via: essa è percorsa dagli uomini di buona volontà, che assumono gli ideali e le immagini del futuro con un valore di verità non assoluto, con la consapevolezza cioè della loro relatività, della loro parzialità, del loro essere soggetti a cambiamenti.

Niebuhr ci fa capire ciò a modo suo e siamo ora forse abbastanza addentro nella sua personalità, per intuire anche quello che può suonare ambiguo o ciò che addirittura rimane non detto. Anche come filosofo politico l'autore conserva

⁷⁴ Cf. Niebuhr R., IAH p. 133.

quel suo stile di sempre, fatto di rapide e taglienti pennellate facilmente recepibili da un ampio pubblico, ma che proprio per questo sono destinate ad avere un'eco troppo lunga e duratura per non essere prima o poi strumentalizzate.

Un altro elemento concorre a rendere i giudizi politici di Niebuhr non sempre chiari e talora rivelantisi infondati: l'impazienza, con la quale egli cerca di calare nella realtà storica il suo discorso culturale e che gli toglie spesso equilibrio e precisione espositiva.⁷⁵

Se poi a ciò si aggiunge che è con l'afflato dell'anima protestante che Niebuhr riconosce nella storia un dramma, le cui tensioni e soluzioni sono imprevedibili, si può avere idea di come il suo messaggio politico sia stato interpretato in modi diversi e talora contrapposti. Eppure, il lettore che abbia seguito sin qui il travagliato percorso compiuto dall'indagine niebuhriana e che dell'autore abbia intuito l'indole particolare, l'ingegno esplosivo ma non incoerente e soprattutto le profonde qualità morali, saprà cogliere, al di là di tutto, il senso genuino della «diversità», dell'identità e dell'eredità della concezione realistica cristiana di Reinhold Niebuhr.

V.5. Conclusioni

«Cristo volle portare pace e giustizia, e dovette morire. Nella croce di Cristo si fa manifesto, insieme alla fedeltà del Dio che dà vita, l'abisso della mancanza di pace tra gli uomini. Morendo per la redenzione dei nostri peccati, Egli rivela tutta la potenza del peccato. Egli che visse la non-violenza divenne vittima della violenza, e fu così manifesta la potenza della violenza umana. Da allora il realismo della fede cristiana non disgiunge il Vangelo della pace dalla forza del peccato» (in: *Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der deutschen Bischofskonferenz zum Frieden*, 18. April 1983).

Non è stato certo compito facile seguire e comprendere l'evoluzione di un pensiero così articolato e ricco di tensioni,

⁷⁵ Una delle questioni che maggiormente ha tenuto occupati i critici di Niebuhr è quella riguardante l'orientamento politico da lui sostenuto a proposito della posizione degli Stati Uniti nei confronti dei Paesi in via di sviluppo.

Tre linee cardine caratterizzano le proposte di Niebuhr su questo punto; 1. Egli ritiene compito americano attuare, conformemente alle circostanze storiche e locali,

come quello niebuhriano. Complesso ci appare pertanto ora l'impegno di fissare brevemente alcuni punti conclusivi.

Il primo di essi riguarda senz'altro l'*originalità* del protestantesimo del nostro autore.

Non c'è dubbio che la concezione dell'ultimo Niebuhr sia ben lontana dall'accogliere fiduciosamente un'immagine razionalistica ed ottimistica dell'uomo e della storia; profonda è infatti nell'autore la convinzione che il contrasto di certezze, l'insufficienza della ragione, la coesistenza dell'*homo peccator* e dell'*homo iustus* rappresentano la condizione normale dell'uomo. Eppure, per Niebuhr quest'uomo deve rimanere fedele fino in fondo alla propria dignità di creatura. Non gli è concesso di lasciarsi vivere sconsolato, prigioniero del mistero della sua stessa esistenza. Per realizzarsi compiutamente, egli deve assumersi il peso di un impegno attivo nella collettività, anche se paradossalmente congiunto con la accettazione della precarietà della propria esistenza, sperimentata dalla coscienza del peccato. Si potrebbe così dire che, nella visione niebuhriana, la responsabilità personale è il segno più limpido di quanto sia tragica l'esperienza umana nella storia. Non sono pochi a questo proposito i punti di contatto tra il realismo niebuhriano e quello di s. Agostino. È lo stesso Niebuhr a riconoscere esplicitamente la straordinaria e lungimirante sapienza agostiniana; egli loda il vescovo di Ippona per aver saputo cogliere le realtà di potenza sulle quali si fondano gli stati e gli imperi, per aver distinto l'elemento dinamico della vita sociale, per aver insomma formulato una visione realistica della storia umana.⁷⁶ Dalla parabola della zizzania e del buon grano entrambi gli autori

una politica d'intervento indiretto, volta a creare risorse tali da garantire una evoluzione democratica e autonoma. 2. Niebuhr considera il principio di autodeterminazione dei Paesi in via di sviluppo non assolutamente inviolabile, qualora in essi vi sia il pericolo di un'evoluzione verso l'area di influenza russa. 3. Niebuhr è del parere che l'America non debba ad ogni costo difendere il proprio prestigio e gli ideali democratici, là dove manchino i presupposti (come ad esempio nel Vietnam) per la costituzione graduale di un regime autonomo e possibilmente democratico.

⁷⁶ La riconoscenza di Niebuhr nei confronti di s. Agostino è bene espressa in un passo della sua autobiografia: «...Il pensiero di questo teologo doveva rispondere a molte mie domande ancora irrisolte e liberarmi finalmente dalla nozione che la fede cristiana fosse in qualche modo identica all'idealismo morale del secolo scorso». Cf. Rubboli M., *Una teologia per la prassi*, o.c., p. 54.

traggono una convinzione comune: la certezza che quaggiù la storia non diventerà mai pacifica ed armoniosa.

Ma la lezione agostiniana è stata accolta solo parzialmente da Niebuhr; ammette egli stesso, del resto, che la propria «vocation»⁷⁷ principale è quella politica e che una concezione realistica della natura umana deve essere anzitutto «the servant of an ethic of progressive justice».⁷⁸

Questa forte dimensione politica degli interessi niebuhriani è stata spesso sottovalutata, cosicché molti critici hanno mal interpretato la natura complessiva del realismo del nostro autore. Non pochi studiosi, nel tentativo di definirlo, hanno parlato ad esempio di «neo-ortodossia». Ma a noi sembra che la posizione di Niebuhr, caratterizzata com'è da una sensibilità particolare ai problemi etico-politici e da una costante preoccupazione pragmatica, non si presti tanto facilmente ad una simile definizione. Questa medesima opinione è stata espressa anche da E. Brunner, quando scrisse: «L'etichetta "neo-ortodossia" è piuttosto infelice, poiché in tutto il mondo non vi è nulla di meno ortodosso del vulcano spirituale Reinhold Niebuhr. Per la maggior parte della gente "ortodossia" significa qualcosa come conformismo spirituale, mentre Niebuhr è vero figlio di un non-conformismo indipendente... Da un punto di vista teologico egli ha appreso certo soprattutto dalla teologia dialettica, che per lui era più comprensibile, più accessibile e più facilmente assimilabile nella mia versione, che non in quella di Karl Barth.

Ma Niebuhr ha fatto della teologia dialettica qualcosa di assolutamente nuovo, qualcosa di genuinamente americano, traducendo i suoi concetti dal linguaggio teologico a quello della filosofia della cultura e della critica sociale, nonché infiammandoli con il proprio spirito profetico. Nelle sue mani i nuovi concetti teologici sono stati utilizzati per far luce sulla struttura sociale e spirituale della civiltà moderna, mettendone a nudo gli errori e i difetti fondamentali. Grazie

⁷⁷ Cf. Niebuhr R., MNHC, p. 15.

⁷⁸ Ivi, p. 24. Sempre in MNHC Niebuhr esprime la propria «increasing sympathy» per la chiesa cattolica e quella ebraica, le quali hanno saputo ben rimarcare «la dimensione sociale dell'esistenza umana». Cf. ivi, p. 16.

ad un'insolita facilità nel trattare i problemi della storia della cultura, egli è riuscito a mettere in rapporto fatti sociali, principi culturali e tendenze spirituali con gli insegnamenti e con tutto ciò che riguarda la fede cristiana... Con lui la teologia fece breccia nel mondo; la teologia non fu più messa in quarantena e letterati, filosofi, sociologi, storici, persino statisti incominciarono a prestarle attenzione».⁷⁹

Che senso può avere dunque, alla luce di queste ultime puntualizzazioni, definire la posizione di Niebuhr come «neo-ortodossa»? Noi pensiamo che il termine *realismo cristiano* renda maggiormente ragione a quella che volle essere la proposta «filosofica» del nostro autore.

Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr è il frutto sofferto e vissuto (più con straordinario impegno etico-sociale che non con rigore speculativo) di una lunga e tortuosa ricerca, iniziata già negli anni di attività pastorale a Detroit. Tale indagine fu animata dal costante desiderio di sviluppare una concezione sufficientemente realistica, per incidere sugli avvenimenti storici. Essa venne condotta su piani diversi, ma fu sempre spinta dal medesimo intento di scoprire il senso, i limiti, i criteri e le possibilità reali della giustizia terrena, muovendo di volta in volta dalla realtà storica, la quale rivela la giustizia come indefinitivamente al di qua delle mete e dei progetti ideali degli uomini, densa di significati drammatici ed in parte misteriosi, ma in ogni caso sempre suscettibile di miglioramenti.

È una questione sempre aperta e dibattuta fra coloro che si occupano del pensiero niebuhriano, interpretare il senso della convivenza e della reciproca influenza dei diversi piani d'indagine che l'autore percorse, nello sforzo di dare un fondamento realistico al proprio pensiero. Questi piani, lo abbiamo visto nei capitoli precedenti, si possono circoscrivere alla sfera teologica, alla dimensione quotidiana della vita, alla prospettiva etica ed a quella politica. Niebuhr non dedicò ad essi ugual grado di approfondimento, ma da ciascuno seppe attingere concetti che, elaborati con la sua passione

⁷⁹ Cf. Kegley C.W. e Bretall R.W. (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, o.c., pp. 28-29.

per il sociale, con il suo temperamento empirico e con il suo senso storico, arricchirono l'intera sua problematica della giustizia di elementi particolari e complementari.

Dopo aver ricercato sul piano teologico il senso del dramma della storia umana, di questo iato che separa l'ideale della giustizia dalla sua effettiva realizzazione, ed avere chiarito sul piano etico la profonda differenza tra «uomo morale» e «società immorale», Niebuhr indicò nella dimensione politica il terreno più adatto sul quale unire in termini finalmente propositivi la fede cristiana all'azione. Il politico, non il teologo e tanto meno il filosofo, appare da ultimo a Niebuhr come la figura che meglio di ogni altra può rappresentare il coraggio di quegli uomini che nella storia, nonostante il peccato dominante nel mondo, nonostante l'incapacità della ragione a comprendere il senso del tutto, hanno accettato di operare per la giustizia.

Nei modi pragmatici con i quali il pensatore americano giunse a superare questo «nonostante tutto», noi scopriamo i limiti e al tempo stesso la grandezza del realismo cristiano di Reinhold Niebuhr. Senza dubbio infatti l'autore eccede nel rilevare l'abisso che separa la purezza dell'ideale dalla sua concreta traduzione storica. Tuttavia è anche vero che tale sua sottolineatura, per quanto esasperata, rivela l'indubbia tensione positiva del suo *realismo*, che egli definisce *cristiano perché cosciente che l'amore resta, malgrado le inevitabili idolatrie del peccato, forza operativa e norma finale di ogni retto comportamento del credente*.

Da questa concezione fondata su una costante tensione dialettica tra ideale e realtà deriva la modernità della lezione niebuhriana nei confronti di certa cultura contemporanea che troppo spesso, nel trattare il problema della giustizia, è rimasta ancorata a schemi solo intellettualistici e che si è illusa di poter creare un uomo nuovo attraverso il semplice cambiamento delle strutture.

Non a caso Niebuhr, per raffigurare questa «utopia» dell'uomo moderno ha pensato a Don Chisciotte, simbolo di un grandioso e tragico tentativo volto a conoscere e realizzare sulla terra una esistenza archetipica. Don Chisciotte infatti abbandona il proprio mondo, le proprie abitudini e i propri studi per vivere semplicemente e puramente secondo un'idea; e tutti ricordiamo cosa è avvenuto: l'immagine si è

rivoltata contro la realtà e non ha lasciato dietro di sé che rimpianto e scetticismo.

Ma oggi sta forse nascendo qualcosa di nuovo: finiscono molti miti, e modelli ideologici assunti un tempo come certezze, stanno per essere smentiti dalla storia stessa. Diventa allora urgente, in quest'epoca di transizione, procedere ad una coraggiosa e realistica riflessione sul problema della giustizia umana, sulla sua natura e sulle modalità della sua realizzazione.

Niebuhr ha proposto in merito una via diversa da quella percorsa in passato da molti pensatori, lontana sia dall'utopia dogmatica, che da un vuoto pragmatismo. Assai più che voler risolvere con un semplice programma dottrinale i problemi dell'uomo e della società, egli ha chiesto a tutti gli uomini di buona volontà anzitutto un impegno umile, responsabile e creativo nel presente, un impegno informato da uno stile di vita aperto e al tempo stesso vigile; che ami cercare la verità, senza per questo volerla esaurire entro schemi e pregiudizi.

Dinanzi ai facili oblii di chi dimentica le lezioni della storia, di fronte ai furori di chi è sempre dalla parte che sta prevalendo, il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr conserva così ancora oggi una vigorosa attualità. Nel richiamarsi al suo messaggio Martin Luther King ha scritto: «Niebuhr, probabilmente più di ogni altro pensatore americano, ha sottolineato il bisogno di una dimensione di profondità che trascende la natura e la storia, per ogni azione etica, la quale voglia essere sorretta da una fede che penetra nel più profondo».⁸⁰

⁸⁰ Cf. Kenneth L. Smith e Ira G. Zepp jr., *Search for the Beloved Community: The Thinking of Martin Luther King jr.*, Valley Forge, Pa., Judson Press, 1974, p. 31.

SESTA PARTE

BILANCIO CRITICO

Abbiamo concluso a questo punto la nostra esposizione e riflessione sul pensiero di Reinhold Niebuhr e cediamo ora il passo ad una breve e selezionata rassegna di giudizi ed interpretazioni, che del nostro autore espressero, negli ultimi 40 anni, illustri teologi e filosofi americani ed europei. Nel riportare brevi passi e commenti delle loro analisi critiche, abbiamo voluto ordinare il materiale in successione cronologica, per due motivi: in primo luogo è significativo osservare come ciascun critico, della figura di Niebuhr abbia messo in particolare evidenza uno fra i tanti aspetti della sua personalità e del suo pensiero, facendo cadere per lo più la propria scelta su quello che meglio trovava una corrispondenza nella propria vita, nelle problematiche della società del proprio tempo o nell'orientamento del proprio pensiero. In secondo luogo ci pare che nel riportare tali recensioni si debba, per onestà nei confronti dei critici stessi, tener conto del tempo in cui essi le formularono; si noterà infatti facilmente nelle prossime pagine, come diverse siano la foga e la partecipazione personale di un giudizio derivante da un rapporto diretto con l'autore, rispetto a chi, come noi, giunge a formulare dei giudizi necessariamente circoscritti all'opera di Reinhold Niebuhr.

Uno fra i primi studiosi che dell'opera di Reinhold Niebuhr si interessò, per darne un complessivo giudizio fu D.R. Davies, che già nel 1945 uscì con la pubblicazione di *Reinhold Niebuhr: Prophet from America*.¹ Nel breve scritto

¹ Per la consultazione di quest'opera ci si è valse dell'edizione del 1948: cf. Davies D.R., *Reinhold Niebuhr: Prophet from America*, New York 1948.

l'autore rivolge, non senza talune esemplificazioni superficiali, la propria attenzione al carattere conservatore sul piano religioso e progressista su quello politico, che contraddistingue il realismo niebuhriano.² È per l'appunto in virtù di tali componenti che Niebuhr conserva, secondo Davies, le doti dell'autentico cristiano rivoluzionario.³

Assai più acuto e pungente è il giudizio che K. Barth formulò su Niebuhr, e più in generale sull'intera teologia americana, poco dopo la prima assemblea del «Consiglio Ecumenico delle Chiese», tenutasi nell'estate del 1948 ad Amsterdam. Sotto il titolo *Gespräche nach Amsterdam* vennero raccolte e messe a confronto le posizioni di tre teologi: Jean Daniélou, Reinhold Niebuhr e Karl Barth. Quest'ultimo esprime in quel frangente il seguente duro giudizio su Niebuhr e, ancor più, sulla teologia americana: «... Credevo di essermi espresso chiaramente ad Amsterdam; chiaramente anche nella mia intenzione di dire a quel proposito qualche cosa di costruttivo, di positivo, che potesse essere insomma di aiuto. Ma devo riconoscere che per Niebuhr non sono stato affatto chiaro. ... Se io dico che dovremmo abbandonarci ed affidarci solo a Dio e non agli uomini, e in ultima a noi stessi, ecco che a questo punto mi si ritiene una sorta di "iperluterano", in fuga da qualsiasi responsabilità e decisione, nonché in procinto di costruire dall'arca di Noé una casa sicura sul monte Ararat, e tutto ciò, dopo che per dieci anni da tutte le parti della Germania sono stato criticato per aver messo in troppo stretto rapporto il Vangelo con la legge, la fede con la politica, la Chiesa con la democrazia... Sul fatto che la Bibbia dovrebbe essere e rimanere autorità della Chiesa, e precisamente autorità di primo grado, mi sembrò che tutti fossero in teoria concordi. Mi pare però che non si fosse univoci nel riconoscere che ciò comporta anche un'attenzione esegetica nei confronti della Bibbia, che determina il pensiero teologico. Mi colpì a questo proposito una straordinaria spensieratezza nei nostri amici "anglosassoni". Si faceva teologia preferibilmente di testa propria, vale a dire senza domandarsi su quale base

² Ivi, p. 28.

³ Ivi, p. 73.

biblica si voleva esporre questo o quel punto di vista "cristiano". Si citava la Bibbia a scelta, a seconda dei passi che meglio si accordavano con il tema in oggetto e senza avere l'esigenza di chiedersi, se la parola citata avesse nel suo contesto proprio il significato per il quale la si usava, senza riguardo ad altre parole del medesimo autore biblico, che potessero magari limitare o precisare meglio la parola citata... Da questo rapporto non vincolante con la Bibbia mi spiego per quale motivo mi parve che mancasse un'intera dimensione al pensiero dei teologi "anglosassoni". Due dimensioni abbiamo in comune a questo proposito: e cioè le opposizioni tra bene e male, libertà e necessità, amore ed egoismo, spirito e materia, persona e meccanismo, progresso e stasi, e in questo senso poi Dio e mondo, oppure Dio e uomo... Mi consola però che proprio la Bibbia riconosca non solo quelle due dimensioni, ma aggiunga ad esse una terza dimensione determinante: la parola di Dio, lo Spirito Santo, la libera scelta di Dio, la grazia ed il tribunale di Dio, la creazione, la riconciliazione, il regno di Dio, la santificazione, la comunità ... tutto ciò come manifestazione del maestoso mistero divino, non risolvibile in alcuna forma di pragmatismo... E ho l'impressione che la teologia "anglosassone" non abbia ancora afferrato questo concetto».⁴

Nel 1956 il secondo volume della collana di studi religiosi *The Library of Living Theology* fu interamente dedicato a Reinhold Niebuhr. Tra gli studi critici più importanti contenuti nel volume spiccano quelli di due celebri colleghi ed amici del nostro autore: P. Tillich e E. Brunner.

La principale accusa che Tillich rivolge al suo «great friend» Niebuhr è quella di mancare di un'autentica dottrina della conoscenza.⁵ «Niebuhr non si chiede, "come posso conoscere?"; egli comincia subito a conoscere. E non si chiede poi, "come potrei conoscere?", ma lascia la forza di convinzione del proprio pensiero, senza alcun sostegno epistemologico».⁶ Tale lacuna viene attribuita da Tillich al

⁴ Cf. Daniélou J., Niebuhr R., Barth K., *Gespräche nach Amsterdam*, Zürich 1949, p. 24 ss.

⁵ I passi critici qui di seguito riportati sono tolti da Kegley C.W. e Bretall R.W., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*, o.c.; il saggio di P. Tillich porta il titolo *Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge*, pp. 36-43.

⁶ Ivi, p. 36.

fatto che Niebuhr non seppe mai sviluppare un'adeguata dottrina della ragione. La ragione, che nel senso più pieno del termine è «logos», è stata infatti da lui ridotta a ragione scientifica, tecnica e calcolatrice. Niebuhr, afferma Tillich, è nel vero quando nega a quest'ultimo tipo di ragione la possibilità di conseguire conoscenza di Dio; ma la ragione può essere qualche cosa di più di una «calculating reason». La ragione intesa come «logos», come «potere universale di forma e di significato» è «divina nella sua natura essenziale».⁷

Per Tillich inoltre, la corruzione della ragione provocata dallo stato di caduta dell'uomo non significa «annihilation». «La rivelazione non sostituisce la ragione, ma supera la corruzione della struttura razionale dell'uomo e del suo mondo. La fede non è un atto al di là o contro la ragione; essa è piuttosto quella dimensione della persona razionale, in cui essa è presa da ciò che ristabilisce la sua ragione nella sua integrità. In questo senso la fede è razionale; è ragione spinta e plasmata dalla sua stessa profondità divina».⁸

Un altro limite che P. Tillich fa emergere dall'analisi di Niebuhr è quello di avere inteso il pensiero ontologico in termini negativi: Niebuhr ha cioè ritenuto le categorie ontologiche solo quale modo di ridurre il dramma storico ad un sistema statico. In realtà, scrive Tillich, la «filosofia dell'io» di Niebuhr e un'autentica filosofia dell'essere non sono necessariamente in contrasto tra loro, perché sia l'io che Dio «sono». Non si può sfuggire al problema dell'essere parlando di «io», giacché l'io rientra nell'interezza dell'essere, di cui Dio è fondamento. Certo, sino a quando si rimane nell'ambito di una narrazione simbolica mitologica il problema ontologico può essere evitato; ma dal momento in cui si formulano concetti come «io» e «storia» è doveroso chiedersi che cosa significhi l'esistenza di Dio e rapportarla a quella di ogni essere finito. Tutto ciò è un problema che riguarda la dimensione ontologica. Solo se l'ontologia fosse mero prodotto della ragione scientifica si avrebbe ragione a diffidare di essa. Ecco perché va restituita alla ragione la sua pienezza di significato.

⁷ Ivi, pp. 36-37.

⁸ Ivi, pp. 37-38.

Il saggio critico di E. Brunner,⁹ contenuto come il precedente in *The Library of Living Theology*, muove da alcuni ricordi di incontri e discussioni avuti già nel lontano 1928 allo *Union Theological Seminary* con l'amico Niebuhr,¹⁰ che ivi Brunner vide per la prima volta. Tema di uno dei loro primi incontri fu quello del peccato originale, un tema — ricorda Brunner — destinato a divenire uno dei pilastri portanti del pensiero teologico di Niebuhr, e che in quegli anni così raramente figurava nel vocabolario teologico americano. Dopo questa introduzione autobiografica ed un po' elogiativa, Brunner sviluppa la propria recensione articolandola in tre punti.

In primo luogo egli rimprovera a Niebuhr di non aver formulato un concetto sufficientemente preciso di giustizia: «Se si usa il termine "giustizia" considerandolo distinto da quello di "agape", presente nel nuovo testamento ... allora si è doverosamente tenuti a precisare che cosa sia questa "giustizia", in quanto distinta dall'amore».¹¹ Mancando tale chiarificazione l'analisi di Niebuhr si rivela ricca di senso critico, ma scarsamente propositiva e «dà raramente origine a postulati etici precisi e concreti per l'azione sociale».¹²

Con Niebuhr Brunner condivide il rifiuto di un'interpretazione letterale della Bibbia, ma giudica la spiegazione simbolica che il nostro autore dà dei concetti escatologici ricca di ambiguità. A suo avviso non si comprende quale tipo di realtà Niebuhr abbia conferito a quello che egli stesso definisce «biblical eschatological symbol». «Sino a che punto vi sia una realtà dietro i "simboli escatologici" di Niebuhr, e che tipo di realtà — o se forse questi simboli escatologici non siano semplicemente "principi regolativi" in senso kantiano — tutti questi sono interrogativi, sui quali vorremmo avere da lui una risposta definitiva».¹³

La terza critica rivolta a Niebuhr da parte di Brunner è di

⁹ La recensione di E. Brunner reca il titolo *Some Remarks on Reinhold Niebuhr's Work as a Christian Thinker*, pp. 28-33.

¹⁰ Ivi, p. 28 si legge: «Quest'amicizia fa parte delle esperienze più preziose della mia vita».

¹¹ Ivi, p. 30.

¹² Ibid.

¹³ Ivi, p. 32.

carattere metodologico, quella cioè di non citare mai le fonti alle quali il collega ha attinto nella stesura delle sue opere. In particolare Brunner osserva come l'opera niebuhriana *The Nature and Destiny of Man* tragga buona parte delle sue immagini dal proprio libro, *Man in Revolt*, scritto quattro anni prima, nel 1937.

Accurata ed approfondita, anche se qua e là fin troppo benevola, è l'analisi che G. Harland propone nella sua opera, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (1960), nella quale vengono messi a fuoco un po' tutti i campi d'interesse del pensatore americano. Fulcro di quest'opera rimane comunque l'analisi del rapporto amore-giustizia: Harland individua come costante del pensiero niebuhriano il tentativo di «rendere rilevante l'ottica della fede cristiana in rapporto alle strutture ed alle scelte della vita sociale».¹⁴ Il pensiero di Niebuhr appare a Harland come un'armonica e «rara combinazione di profondità religiosa e realismo politico»,¹⁵ sebbene egli riconosca che «la politica è stata il vero centro del pensiero e dell'opera di Niebuhr ... il suo pane quotidiano».¹⁶

Anche la voluminosa opera di J. Bingham, *Courage to Change*¹⁷ del 1961 è incline a giudizi alquanto positivi nei confronti di Reinhold Niebuhr; l'autrice conobbe personalmente il pensatore americano e si procurò in tal modo vasto materiale per la ricca biografia contenuta nel libro. Nella parte biografica la Bingham riporta numerosi aneddoti e preziose informazioni sulla vita di Niebuhr, i quali ancor oggi costituiscono una lettura di primaria importanza per chi voglia addentrarsi nella dimensione umana del nostro autore. Interessante è anche la parte del libro volta a delineare il pensiero di Niebuhr, sebbene essa sia talora ingenua e carente da un punto di vista propriamente filosofico. Ciò emerge con chiarezza là dove ad esempio la Bingham si sofferma sulla concezione cattolica della legge naturale e senza troppo approfondite motivazioni sostiene la posizione antirazionalistica di Niebuhr.¹⁸

¹⁴ Cf. Harland G., *The Thought of Reinhold Niebuhr*, New York 1974, p. 76.

¹⁵ Ivi, p. 43.

¹⁶ Ivi, p. 163.

¹⁷ Cf. Bingham J., *Courage of Change*, o.c.

¹⁸ Si leggano a questo proposito le pp. 236-243, ivi.

Nel 1962 H. Landon curò l'edizione di una interessantissima raccolta di relazioni e critiche di vari esponenti del mondo culturale americano, riunitisi il 20 ottobre dell'anno precedente nella Cattedrale di *St. John The Divine* a New York, in occasione di una tavola rotonda in onore di Reinhold Niebuhr. La sintesi dei vari discorsi allora tenutisi è riportata nel piccolo volume intitolato *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time*,¹⁹ ed è circoscrivibile agli interventi principali di P. Tillich, J. Bennett e H. Morgenthau, cui fanno corona brevi precisazioni ed aggiunte di altri. Chiude lo scritto la succinta risposta che lo stesso Reinhold Niebuhr diede alle varie interpretazioni del proprio pensiero.

Volendo fare qui solo un breve accenno ai principali protagonisti di quest'opera, esaminiamo anzitutto l'intervento di P. Tillich. Egli rielabora nel proprio discorso giudizi che in parte aveva già pronunciato nella recensione sul pensiero niebuhriano risalente al 1956 e di cui abbiamo già avuto modo di parlare. Vi è innanzitutto il rimprovero a Niebuhr di tenere in scarsa considerazione il pensiero umano che non rientri nella letteratura biblica: «Egli ha un modo tutto particolare di trattare gli esponenti della filosofia occidentale, un metodo che si potrebbe definire critico-comparativo. Niebuhr cita un passo di s. Paolo e poi, subito in opposizione a questo menziona Platone, oppure Spinoza o, ancor peggio, Hegel; e alla fine dice: ecco qui la verità della Bibbia e là l'errore dei filosofi».²⁰ Operando così una netta distinzione fra ciò che egli ritiene vero e ciò che gli appare come errore, Niebuhr trascura il fatto che nessuna opera umana può essere letta al di fuori del tempo storico cui essa appartiene.

L'intervento di J. Bennett mette invece in rilievo il contributo di Niebuhr ad un'etica sociale cristiana. Egli sottolinea il carattere etico e sociale del pensiero del nostro autore e quindi la peculiarità del suo essere teologo: «Dubito che si possa fare una netta distinzione fra la sostanza di ciò che egli dice esplicitamente in qualità di teologo e uomo di

¹⁹ Cf. Landon H.R. (a cura di), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time*, Greenwich, Conn. 1962.

²⁰ Ivi, p. 33.

Chiesa, è quello che invece egli dice quando parla al pubblico». ²¹ Secondo Bennett l'aspetto più interessante che si può trarre per l'etica sociale dalla dottrina dell'uomo di Niebuhr consiste nella necessità da lui evidenziata, di un equilibrio di forze sociali come garanzia di un'armonica convivenza. Il suo rifiuto del pacifismo è per l'appunto un modo di sottolineare come un potere tirannico possa essere fronteggiato esclusivamente mediante forze ad esso contrapposte. Rimane tuttavia il rischio che ci si appelli al realismo cristiano, mai cinico né machiavellico, solo per sostenere una strategia che giustifichi moralmente le esigenze dell'occidente contro il comunismo. È questo un rischio comprensibile, dal momento che Niebuhr attacca più le illusioni di un certo idealismo, che non quelle di una *Realpolitik*.

Leggendo infine il giudizio di H. Morgenthau troviamo un'analisi incentrata soprattutto attorno al pensiero politico di Niebuhr. Il contributo primario che a questo proposito Morgenthau individua nel realismo niebuhriano è quello di aver sottolineato come non vi possa essere discorso politico capace di prescindere da una qualità intrinseca della natura umana: il desiderio di potere. La critica poi rivolta a Niebuhr, di non aver saputo formulare indicazioni precise circa l'azione politica, non viene da Morgenthau accettata e tanto meno giustificata: infatti egli guarda l'approccio di Niebuhr alla sfera politica come segno di una profonda comprensione dei limiti che contraddistinguono ogni azione politica, la quale non può essere regolata aprioristicamente da schemi e progetti universali. «È stato osservato da parte di diversi relatori, e sempre in modo alquanto corretto, che il pensiero politico di Niebuhr ha un carattere essenzialmente pragmatico; ma ciò è proprio quanto caratterizza l'azione politica. L'azione politica di per sé procede per piccoli gradi, le cui conseguenze possono o non essere affatto previste, o venir anticipate in misura minima». ²²

Più avanti Morgenthau sottolinea l'esistenza nel pensiero niebuhriano di una costante ed armonica dipendenza della politica dall'etica e dell'etica dalla teologia. Conclude il suo

²¹ Ivi, pp. 61-62.

²² Ivi, pp. 105-106.

discorso affermando di aver sempre considerato Reinhold Niebuhr come «il più grande filosofo politico americano vivente, forse l'unico filosofo politico originale e creativo dopo Calhoun».²³

Tra le significative opere critiche degli anni '60 va ricordato il breve saggio di N.A. Scott jr. dal titolo *Reinhold Niebuhr* (1963).²⁴

Niebuhr — scrive Scott — s'inserisce in quella particolare tradizione del pensiero cristiano, che comprende autori come Agostino, Pascal, Kierkegaard, Berdjaev, autori che hanno fatto del problema antropologico l'oggetto principale della loro ricerca. Contro l'ottimismo imperante della società moderna Niebuhr ha saputo sottolineare la complessità spesso tragica della storia umana; se in ciò risiede un suo indubbio merito, Scott precisa però a questo proposito anche la principale inadeguatezza della sua teologia: questa consiste nel non aver Niebuhr approfondito le modalità con cui l'amore di Cristo si fa attivo nella storia, «il modo in cui la categoria della grazia diventa realmente operante nella storia».²⁵

Breve e discreta è l'analisi sull'attualità del pensiero di Niebuhr apparsa nel 1970 nel volume *The Promise of Reinhold Niebuhr*, ad opera di G. Fackre.²⁶ Il critico incentra la propria indagine nel porre in evidenza come gli anni '70 siano stati inaugurati nel nome di parole nuove, quali speranza e rivoluzione, spesso dimenticando la dimensione tragica e di peccato della storia umana. Per questo Fackre recupera il messaggio realistico di Niebuhr e scrive: «Il pane nero del realismo deve poter fare da contrappeso ai vini inebrianti della speranza».²⁷ Egli si discosta dall'opinione di coloro che vedono il contributo di Niebuhr limitato al campo politico e sociale e che da varie direzioni evidenziano la insufficienza della sua teologia; al contrario Fackre scorge in quest'ultima un'apertura innovatrice e legata alla realtà storica. Fackre riconosce tuttavia anche i limiti di essa, in

²³ Ivi, p. 109.

²⁴ Cf. Scott N.A. jr., *Reinhold Niebuhr*, Minneapolis 1963.

²⁵ Ivi, p. 45.

²⁶ Cf. Fackre G., *The Promise of Reinhold Niebuhr*, Philadelphia 1970.

²⁷ Ivi, p. 97.

particolare quello di «non aver riservato sufficiente spazio al concetto di Chiesa e alla dottrina dello Spirito Santo».²⁸

Sul pensiero di Reinhold Niebuhr si è soffermata attentamente G. Vignaux,²⁹ che nel suo *Bilan de la théologie du XXe siècle* (1970) così si esprime sul nostro autore: «Due tratti essenziali della personalità di Niebuhr corrispondono, ci sembra, ai bisogni profondi della nostra epoca: la sua modernità e il suo biblismo. Il suo senso della "creatività" umana o libertà indefinitivamente innovatrice nell'ordine sociale e intellettuale, il valore che egli annette alle discipline, alle acquisizioni e all'autonomia della cultura lo rendono consono al nostro volere di epoca adulta; la sua attività di militante, i suoi articoli tanto numerosi che egli stesso non ne conserva elenco, né pressoché ricordo, i suoi volumi testimoniano la sua maggiore preoccupazione: prendere parte alla storia e comprenderla. E per comprenderla Niebuhr diventa teologo: è una teologia e non una filosofia della storia che egli ci propone; egli ritorna alla Bibbia, si appoggia alle intuizioni dei profeti, chiede a prestito alle grandi voci della tradizione i loro temi, li traspone sul personale registro e secondo la personale ispirazione: quella di un cristiano che dalla grazia della rivelazione apprende verità sull'uomo, che mai avrebbe potuto scoprire da se stesso e al quale mai perciò frulla in testa, perché teologo, di porsi al posto di Dio».³⁰

Da parte cattolica, a più riprese è stata rilevata la lacunosità della concezione teologica niebuhriana, pur riconoscendo ad essa il merito di non essersi fatta imbrigliare dal pessimismo e dall'oscurantismo culturale. Segnaliamo nell'ambito cattolico l'opera di J.L. Flynn, *Justification: A Comparison of the Doctrine of Reinhold Niebuhr with the Doctrine of the Council of Trent* (1970).³¹ Flynn rileva come il cristianesimo di Niebuhr appaia spesso «una ricostruzione personale». Il limite più vistoso della sua teologia emerge nel modo in cui viene da lui interpretata la figura di Cristo: è questo un Cristo stranamente immobile ed inoperoso, che

²⁸ Ivi, p. 82.

²⁹ Cf. Vignaux G., in *Bilancio della teologia del 20° secolo*, o.c.

³⁰ Ivi, p. 101.

³¹ Cf. Flynn J.L., *Justification: A Comparison of the Doctrine of Reinhold Niebuhr with the Doctrine of the Council of Trent*, Roma 1970.

tende a scomparire o a divenire semplicemente un simbolo o una norma di comportamento.

Particolare considerazione merita l'accurata analisi offerta da R.H. Stone nel 1972 dello sviluppo cronologico del pensiero niebuhriano, nel suo libro *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*.³² Il nostro autore appare qui nelle vesti di autentico filosofo politico e in quanto tale impegnato nella ricerca del rapporto tra la realtà ed il mondo dei valori ideali. Il prodotto della sua lunga e lenta evoluzione è definito da Stone come una «pragmatic-liberal synthesis» poggiante sulla teologia cristiana. Essa, proprio per il suo carattere pragmatico e per una sostanziale aderenza ai valori espressi dalla cultura liberale, può essere considerata una esemplificazione tipicamente americana di approccio all'attività politica.³³ Al cuore di essa vi è l'invito ad operare per una società aperta, pluralistica, pragmatica e democratica, pur nella consapevolezza delle complessità dei compiti spettanti al politico e della precarietà di ogni realizzazione.

Affrontando poi specificamente il Niebuhr «teologo» Stone considera il suo incompleto sviluppo di una cristologia trinitaria non come casuale, ma come intento pratico del pensatore americano a sottolineare attraverso tale insufficienza anzitutto la debolezza di ogni ideale, che venga calato nella realtà storica. Trasferendo ciò sul piano politico, Stone fa notare come Niebuhr, teso a persuadere il pubblico americano della necessità di una politica estera saggia e responsabile, non abbia talora scorto la componente positiva presente in molti progetti.

Valido punto di riferimento nell'approfondimento del realismo cristiano di Reinhold Niebuhr è anche il volume *The Legacy of Reinhold Niebuhr*, pubblicato nel 1975 da N.A. Scott jr.³⁴ L'opera è interamente dedicata ad un bilancio del pensiero niebuhriano sulla base di critiche ed articoli di numerosi studiosi americani.

Fra i tanti, il contributo di M.E. Marty, professore di storia del cristianesimo moderno all'università di Chicago,

³² Cf. Stone R.H., *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, Nashville 1972.

³³ Ivi, p. 167.

³⁴ Cf. Scott N.A.jr. (a cura di), *The Legacy of Reinhold Niebuhr*, Chicago and London 1975.

risalta per la particolare prospettiva storica dalla quale egli esamina l'opera di Niebuhr, collocandola al centro di due tradizioni, «ecclesiastical and national». Scrive l'autore: «Abbiamo visto Edwards, Bushnell e Rauschenbusch fare peculiare uso della comunità religiosa unita in un patto, come base per l'azione pubblica, mentre Franklin, Lincoln, Wilson ed altri simili furono essenzialmente personaggi politici ufficiali che videro una certa dimensione ecclesiastica nella vita nazionale. Niebuhr mantenne il rapporto di tensione tra le due sfere, ma le portò anche dialetticamente ad un'interazione attiva e ad un'occasionale unione».³⁵

K.W. Thomson, ex vice-presidente della Rockefeller Foundation, sottolinea nello stesso libro lo sforzo compiuto da Niebuhr nel combinare azione e pensiero nella elaborazione della sua concezione filosofica. Dietro a tale sforzo vi sarebbe, secondo lo studioso americano, la costante preoccupazione di salvaguardare il proprio pensiero dalla superbia del moralista e del politicante privo di scrupoli. «In questo egli è probabilmente unico e la sua concezione dell'uomo e della società può essere compresa solo se lo si ricorda come pensatore e come uomo d'azione insieme».³⁶

Infine R.L. Shinn, professore di etica sociale allo *Union Theological Seminary*, considera il pensiero di Reinhold Niebuhr come pragmatismo sostenuto ed arricchito dalla fede. L'autore attribuisce a questa «escatologia profetica» niebuhriana (più profonda dell'utopia) la capacità di mantenere la tensione tra le esigenze dell'attività politica e gli imperativi dell'amore cristiano. «Il suo dono... fu combinare l'arte del possibile con la possibilità impossibile».³⁷

Nel 1975 P. Merkley ha pubblicato un interessante studio sullo sviluppo del pensiero niebuhriano, sotto il titolo *Reinhold Niebuhr: A Political Account*.³⁸ In esso il critico si discosta dall'usuale definizione di Niebuhr quale filosofo politico pragmatista e ritiene giunto il tempo per sottolineare il fondamento teologico della sua prospettiva politica.

³⁵ Ivi, p. 30.

³⁶ Ivi, p. 110.

³⁷ Ivi, p. 99.

³⁸ Cf. Merkley P., *Reinhold Niebuhr: A Political Account*, Montreal and London 1975.

La grande influenza esercitata dalla filosofia politica di Niebuhr sulla sua generazione è per Merkley indice del continuo bisogno degli intellettuali liberali americani di trovare un punto di riferimento in principi etici e in ultima teologici, sulla scia della più genuina tradizione americana.

L'elenco delle opere critiche su Reinhold Niebuhr potrebbe estendersi ancora per molte pagine, ma volendo qui limitarci ad una rassegna sintetica dei lavori più significativi, proponiamo da ultimo lo studio di E.F. Dibble, *Young Prophet Niebuhr*,³⁹ apparso nel 1977. Si tratta di una delle recensioni più severe e critiche nei confronti del nostro autore; la prospettiva di questo lavoro è senza dubbio interessante quale completamento degli studi critici fin qui esaminati, anche se il suo carattere fortemente politicizzato rende i giudizi spesso di parte. Nella presentazione della figura di Niebuhr non passano inosservate le pagine in cui Dibble delinea il carattere mutevole dell'indagine niebuhriana; sulla scia di analoghe riserve critiche Dibble sviluppa tutta la propria opera, riservando un giudizio decisamente positivo solo alla fase del primo Niebuhr, caratterizzata da una forte esigenza di giustizia sociale. Tale anelito va secondo l'autore via via smorzandosi, seguendo le tappe di una involuzione politica, ben visibile sul piano filosofico nel marcato interesse di Niebuhr per la dimensione individuale della persona e per la assunzione di uno spicciolo pragmatismo come criterio di valutazione dei possibili progetti sociali. «Dopo la seconda guerra mondiale Niebuhr ha sottolineato con enfasi un nuovo credo: quello secondo cui il conseguimento della giustizia sociale si sarebbe realizzato attraverso l'equilibrio raggiunto tra le diverse forze sociali. Niebuhr si è allora convinto che la libertà politica è una condizione essenziale per la giustizia ed ha posto accanto alla parola giustizia quelle di libertà e di pace. Una volta persuaso che la giustizia è stata raggiunta nell'occidente libero, egli non ha più prestato molta attenzione a questo tema. Venuto meno il suo impegno sociale anche la sua passione per la giustizia si è affievolita sempre più».⁴⁰

³⁹ Cf. Dibble E.F., *Young Prophet Niebuhr: Reinhold Niebuhr's Early Search for Social Justice*, Washington 1977.

⁴⁰ Ivi, p. 246.

BIBLIOGRAFIA

Dato il vastissimo numero di pubblicazioni, tra libri, articoli, editoriali e saggi che R. Niebuhr scrisse nell'arco di 55 anni (dal 1916 al 1971), ci è impossibile presentare qui una bibliografia completa delle sue opere.

A tutt'oggi l'elenco bibliografico di Niebuhr più completo è quello steso da D.B. Robertson con il titolo *Reinhold Niebuhr's Works: A Bibliography*, The Berea College Press, Berea 1954. Nel 1956 Robertson aggiornò l'elenco, che fu pubblicato sotto il titolo *Bibliography of the Writings of Reinhold Niebuhr to 1956*, in Kegley C.W. and Bretall R.W. (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, The Macmillan Co., New York 1956. Per quanto assai esauriente, quest'ultimo non comprende tuttavia gli editoriali che Niebuhr pubblicò sulle riviste «Radical Religion», «Christianity and Society» e «Christian Century», né altri articoli, sparsi in opere di autori vari.

Il lavoro di Robertson venne ulteriormente esteso da R. e J. Stone, che in *Union Seminary Quarterly Review*, XXVII (1971), pp. 9-29 pubblicarono un ampliamento dell'elenco bibliografico niebuhriano fino al 1971.

Oltre alle opere qui di seguito riportate si calcola quindi che più di 850 brevi scritti di varia natura siano da includere nella complessiva attività letteraria di R. Niebuhr.

Nella presente bibliografia si riportano le date di edizioni successive a quella originale di ciascuna opera, solo nel caso in cui di esse ci si sia serviti per la consultazione dei testi, facendone riferimento nelle citazioni contenute in questo lavoro.

Opere di Reinhold Niebuhr

a) Opere pubblicate da R. Niebuhr:

Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life, The Macmillan Company, New York 1927, 1928.

Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, Willet, Clark and Colby, Chicago 1929; Da Capo Press, New York 1976.

The Contribution of Religion to Social Work, Columbia University Press, New York 1932; AMS Press, New York 1971.

Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics, Charles Scribner's Sons, New York 1932, (tr. it. di R. Ronza, *Uomo morale e società immorale*, Jaca Book, Milano 1968).

Reflections on the End of an Era, Scribner's, New York 1934.

An Interpretation of Christian Ethics, Scribner's, New York 1935.

Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History, Scribner's, New York 1937, 1955.

Christianity and Power Politics, Scribner's, New York 1940, 1952.

The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, vol. I. *Human Nature*, Scribner's, New York 1941; Nisbet and Co.Ltd., London 1944; vol. II. *Human Destiny*, Scribner's, New York 1943; Nisbet and Co.Ltd., London 1944. Ed. a vol. unico Scribner's, New York 1948.

The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence, Scribner's, New York 1944, 1960.

Discerning the Signs of the Times. Sermons for Today and for Tomorrow, Scribner's, New York 1946.

Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History, Scribner's, New York 1949, (tr. it. di F. Giampiccoli, *Fede e storia*, Il Mulino, Bologna 1966).

The Irony of American History, Scribner's, New York 1952.

Christian Realism and Political Problems, Scribner's, New York 1953; Augustus M. Kelley, Fairfield 1977.

The Self and the Dramas of History, Scribner's, New York 1955; Faber and Faber Ltd., London 1956.

Pious and Secular America, Scribner's, New York 1958.

The Structures of Nations and Empires, Scribner's, New York 1959.

Man's Nature and His Communities. Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence, Scribner's, New York 1965.

b) Opere in collaborazione:

NIEBUHR R. (con HEIMERT A.), *A Nation So Conceived: Reflections on the History of America from Its Early Vision to Its Present Power*, Scribner's, New York 1963.

NIEBUHR R. (con SIGMUND P.E.), *The Democratic Experience: Past and Prospects*, Frederick A. Praeger, New York 1969.

c) *Raccolte di saggi, sermoni e articoli:*

ROBERTSON D.B. (a cura di), *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Westminster Press, Philadelphia 1957.

LEFEVER E.W. (a cura di), *The World Crisis and American Responsibility*, Association Press, New York 1958.

ROBERTSON D.B. (a cura di), *Essays in Applied Christianity*, Meridian Living Age ed., New York 1959.

DAVIS H.R. e GOOD R.C. (a cura di), *Reinhold Niebuhr on Politics*, Scribner's, New York 1960.

STONE R.H. (a cura di), *Faith and Politics: A Commentary of Religious, Social and Political Thought in a Technological Age*, Braziller, New York 1968.

NIEBUHR U.M. (a cura di), *Justice and Mercy*, Harper and Row, New York 1974.

d) *Registrazioni di sermoni e letture:*

Sono disponibili presso *Audio-Visual Center, Union Theological Seminary*, Broadway 120th Street New York 27; abbiamo avuto modo di udire numerose di tali registrazioni anche presso la *Universitätsbibliothek* di Tübingen, Wilhelmstrasse, 12.

The Reminiscences of Reinhold Niebuhr, Oral History Research Office of Columbia University, 1957 (non accessibili al pubblico).

Selezione di opere critiche su Reinhold Niebuhr

DAVIES D.R., *Reinhold Niebuhr: Prophet from America*, J. Clarke and Company, London 1945; The Macmillan Co., New York 1948.

DANIÉLOU J., NIEBUHR R., BARTH K., *Gespräche nach Amsterdam*, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon, Zürich 1949.

ALLEN E.L., *Christianity and Society: A Guide to the Thought of Reinhold Niebuhr*, Hodder, Stoughton, London 1950.

CARNELL E.J., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids Michigan 1951.

HOFMAN H., *Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde*, Zwingli Verlag, Zürich 1954.

KEGLEY C.W. and BRETALL R.W. (a cura di), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought*, The Macmillan Co., New York 1956.

ODEGARD H.P., *Sin and Science. Reinhold Niebuhr as Political Theologian*, The Antioch Press, Yellow Springs, Ohio 1956.

VIGNAUX G., *La théologie de l'Histoire chez Reinhold Niebuhr*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1957.

MINNEMA T., *The Social Ethics of Reinhold Niebuhr*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan 1958.

HARLAND G., *The Thought of Reinhold Niebuhr*, Oxford University Press, New York 1960.

MEYER D.B., *The Protestant Search for Political Realism, 1919-1941*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1960.

BINGHAM J., *Courage to Change. An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*, Scribner's, New York 1961.

LONDON H.R. (a cura di), *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time*, Seabury Press, Greenwich, Conn. 1962; Books for Libraries Press Plainview, New York 1974.

NEUBAUER R., *Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit. Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik Reinhold Niebuhrs im Blick auf Martin Luther*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963.

SCOTT N.A. jr., *Reinhold Niebuhr*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1963.

LANGE D., *Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964.

YODER J.H., *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism*, The Church Peace Mission, Washington 1966.

GIUSSANI A., *Teologia protestante americana. Profilo Storico*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore (Varese) 1969.

MONDIN B., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, vol. II. *I teologi protestanti e ortodossi*, Borla, Torino 1969.

FACKRE G.J., *The Promise of Reinhold Niebuhr*, J.B. Lippincott Co., Philadelphia 1970.

FLYNN J.L., *Justification: A Comparison of the Doctrine of Reinhold Niebuhr with the Doctrine of the Council of Trent*, Gregorian University Press, Roma 1970.

VIGNAUX G., *Reinhold Niebuhr*, in AA.VV., *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, vol. II., Castelman, Paris 1970, pp. 821-835, (tr. it. *Bilancio della teologia del ventesimo secolo*, vol. IV., Città Nuova, Roma 1972, pp. 87-102).

STONE R.H., *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*, Abingdon Press, Nashville 1972.

MERKLEY P., *Reinhold Niebuhr. A Political Account*, McGill-Queen's University Press, Montreal and London 1975.

SCOTT N.A. jr. (a cura di), *The Legacy of Reinhold Niebuhr*, University of Chicago Press, Chicago and London 1975.

CHRYSTAL W.G. (ed.), *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911-1931*, Eden Publishing House, St. Louis 1977.

DIBBLE E.F., *Young Prophet Niebuhr: Reinhold Niebuhr's Early Search for Social Justice*, University Press of America, Washington 1977.

PATTERSON B.E., *Reinhold Niebuhr*, Word Books, Waco, Texas 1977.

RUBBOLI M. (editoriale di), *Una teologia per la prassi. Autobiografia intellettuale di Reinhold Niebuhr*, ed. Queriniana, Brescia 1977.

VANZAN P. e SCHULZ H.J. (a cura di), *Lessico dei teologi del secolo XX*, ed. Queriniana, Brescia 1978.

ZORZI G., *Reinhold Niebuhrs christlicher Realismus*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 106 (1984), pp. 287-302.

INDICE

Vorwort (<i>Walter Kern</i>)	pag.	5
Prefazione (<i>Walter Kern</i>)	»	7
<i>Sigle</i>	»	9
Introduzione	»	11
I. Profilo storico dell'autore ed aspetti culturali del suo ambiente	»	17
1. Notizie biografiche	»	17
2. L'adattamento dell'America alla cultura europea: l'eredità cristiana e l'eredità illuministica	»	24
3. Aspetti generali del mondo protestante americano e dell'Evangelical Synod of America	»	30
II. Le principali influenze e suggestioni alle origini del pensiero di Reinhold Niebuhr	»	37
1. Influenza di Lutero e di Calvino	»	37
2. Influenza del protestantesimo liberale tedesco	»	41
3. Aspetti culturali e sociali del mondo americano nella seconda metà dell'800	»	45
4. Influenza del liberalismo teologico americano	»	51
5. Ideali e contraddizioni del decennio post-bellico	»	56
III. Perfettismo e utopismo del primo Niebuhr	»	61
1. Il periodo di Detroit: 1915-1928	»	62
2. Does Civilization Need Religion? (1927)	»	70
3. Il periodo 1928-1932	»	76

4. Moral Man and Immoral Society (1932)	»	80
5. Reflections on the End of an Era (1934)	»	89
6. An Interpretation of Christian Ethics (1935) ...	»	94

IV. La ricerca di un'interpretazione biblica della storia

» 101

1. Beyond Tragedy: Essays on the Cristian Interpretation of History (1937)	»	102
2. The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation (1941-1943)	»	105
3. Christianity and Power Politics (1940)	»	112
4. The Children of Light and The Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence (1944)	»	115
5. Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History (1949)	»	120

V. Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr

» 129

1. Il fondamento teologico	»	129
2. Il buon senso dell'uomo della strada	»	139
3. La ricerca di un'etica sociale cristiana	»	142
4. La vena del filosofo politico	»	152
5. Conclusioni	»	161

VI. Bilancio critico

» 167

Bibliografia

» 181

**Finito di stampare
nel mese di dicembre 1984
presso
Grafiche Dehoniane Bologna**

